

## O *FLOS SANCTORUM* DE 1513 E SUAS ADIÇÕES PORTUGUESAS \*

CRISTINA SOBRAL \*\*

A *Legenda Aurea* de Iacopo da Varazze foi, dos novos legendários dominicanos <sup>1</sup>, o que maior divulgação teve. Conhecem-se cerca de 1100 manuscritos medievais, espalhados por toda a Europa e, no século XV, foi uma das primeiras obras a entrar nos prelos incunabulares <sup>2</sup>. Foi traduzida para as línguas vernáculas medievais. Ao longo da sua transmissão, sofreu adições regionalizantes, com as quais os editores e tradutores locais procuravam ir ao encontro do interesse e das devoções da sua região.

Em português conhece-se um fragmento do séc. XV <sup>3</sup> e a tradução conservada no *Flos Sanctorum em lingoagẽ portugues*, impressa em 1513, em Lisboa, pelo alemão Hermão de Campos e por um colaborador que, até hoje, permanece desconhecido (Roberte Rabelo). A edição foi patrocinada por D. Manuel no âmbito dos interesses espirituais e culturais manifestados pelos reis do final do séc. XV e início do XVI. A entrega da

---

\* Este artigo pretende dar conta dos principais resultados de um estudo apresentado como dissertação de doutoramento (SOBRAL, *Adições*). As conclusões obtidas e as hipóteses colocadas fundamentam-se no estudo de todas as tradições textuais implicadas, com a colação dos testemunhos e a proposta de *stemmata codicorum*. Seria materialmente impossível apresentar aqui os dados que fundamentam as conclusões. Remeto, por isso, para o citado estudo, que inclui a edição crítica das adições portuguesas, para cujas linhas remeto quando citar o texto.

\*\* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

<sup>1</sup> Sobre a formação dos legendários e a sua evolução v. PHILLIPART, *Les légendiers*. Sobre a composição da *Legenda Aurea*, v. MAGGIONI, *Ricerche*. O texto foi editado criticamente pelo mesmo filólogo: Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*.

<sup>2</sup> Em Lyon, no século XV, conheceu quinze edições e onze na tradução francesa (cf. COQ, "Les «politiques éditoriales»", pp. 179-181).

<sup>3</sup> VIEGAS, *Um códice português*; MARTINS, "Os fragmentos".

tarrafa a Hermão de Campos situa o *Flos Sanctorum* no quadro das relações mantidas pelos impressores alemães a trabalhar na Península Ibérica, com destaque para os impressores sevilhanos, para Jacobo Cromberger e para Fradique de Basileia, como mostra a partilha de certos materiais tipográficos usados e o facto de ter sido escolhido um modelo castelhano impresso, apesar de existir já uma tradução portuguesa manuscrita (de que resta o citado fragmento), dependente de uma mesma tradução castelhana da *Legenda Aurea*. Campos, se trabalhou na oficina de Valentim Fernandes, como defende J. J. Alves Dias,<sup>4</sup> não se limitou a usar os materiais de que aí dispunha (como fez com algumas gravuras), mas fundiu ou adquiriu alfabetos de maiúsculas, provavelmente logo no início da sua actividade em Portugal (trazidos de Sevilha?). A análise do material tipográfico utilizado, nomeadamente o estudo da história de um «h» que apenas sobreviveu nas tipografias dos impressores sevilhanos cujo material veio mais tarde a ficar na posse de Cromberger, mostra que foi da sua oficina que veio a matriz usada por Campos, reforçando a hipótese, já colocada<sup>5</sup>, da vinda de Campos de Sevilha em resposta ao convite dirigido por D. Manuel, em 1508, a impressores estrangeiros.

Relativamente ao antecedente do *Flos Sanctorum* de 1513 (F), a sua comparação com a *Leyenda de los Santos* (B)<sup>6</sup> e com a *Legenda Aurea* (L) confirma as conclusões propostas em 1990 por Sharrer<sup>7</sup>: ao contrário do que dissera M. Martins, o *Flos Sanctorum* não é uma tradução directa da *Leyenda de los Santos*. Na origem da tradição textual a que pertence F esteve um manuscrito latino da *Legenda Aurea* correspondente a uma redacção intermédia, visto que continha alguns dos textos acrescentados pelo autor depois da primeira redacção (Virgem de Antioquia, Pedro mártir, Saviniano, Lobo, Mamertino, Saturnino e Pelágio) mas não os últimos a serem acrescentados (Paula, João Crisóstomo, Isabel de Hungria e Siro)<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> DIAS, "Os primeiros impressores", p. 25.

<sup>5</sup> Cf. DESLANDES, *Documentos*, p. 36; NORTON, *A descriptive catalogue*, pp. 493, 499; MARQUES, "Alemães e impressores" p. 12; DIAS, "Os primeiros impressores", p. 22.

<sup>6</sup> A *Leyenda de los Santos*, Burgos, Juan de Burgos, 1499? (HAEBLER, *Bibliografía*, n.º 698; VINDEL, *El arte tipográfico*, VII, p. 267, VIII, p. 369-371) é uma tradução castelhana da *Legenda Aurea*. Conhece-se um único exemplar na British Library (BI 53312). V. a descrição do conteúdo em MARTINS, "O original", que a considera o antecedente directo de F.

<sup>7</sup> SHARRER, "The life of S. Eustace".

<sup>8</sup> Os recentes estudos de G. P. Maggioni sobre a formação da *Legenda Aurea* mostram que o autor do legendário acrescentou textos ao *corpus* inicial em diversas redacções

Antes de 1478 <sup>9</sup> foi feita a tradução castelhana e foram interpolados (podendo estas duas operações ter sido feitas em etapas diferentes ou numa única) alguns santos, dos quais os hispânicos (Ildefonso de Toledo, Fulgêncio, Eulália de Barcelona, Leandro de Sevilha, Toríbio de Astorga, Florentina, trasladação de Ildefonso, Manços) e aqueles cujos textos são de provável origem hispânica (Amaro e Beatriz), se justificam pela sua origem. Outras narrativas (Bárbara, Amador, Brígida, Facundo e Primitivo, Mamede, Hilarião e Panúncio e Eufrásia) andavam frequentemente adicionados a L, pelo que a sua presença em B, em princípio, tanto pode dever-se a adição do tradutor castelhana como à utilização de um texto latino que contivesse esses acrescentos <sup>10</sup>. Hilarião e Bárbara aparecem em versões diferentes das que edita Graesse <sup>11</sup>, por isso é mais provável nestes dois casos o acrescento do tradutor castelhana. Patrício de França e os textos sobre um bispo que viveu no vício, “Transfiguração”, “Do Anti-Cristo” e “Evangelho *plurimorum martirum*” não são conhecidos como adições à *Legenda Aurea* <sup>12</sup>, pelo que é provável que se trate também de adições castelhanas. O facto de estes últimos não serem textos hagiográficos *strictu sensu* poderá contribuir para a definição do perfil do tradutor castelhana, que parece familiarizado com a teologia e ter preocupações escatológicas (expressas no último daqueles textos). Algumas narrativas dividiram-se e deram origem a duas: a do Natal resultou em mais um título, “Evangelho *Pastores loquebantur*”; a narrativa sobre Julião desdobrou-se em Julião bispo e Julião hospitalário e a vida de S. Tiago Alfeu desdobrou-se, dando origem à narrativa sobre a Destruição de Jerusalém.

Faltam em B os seguintes textos de L <sup>13</sup>:

---

sucessivas e fixam um *Normal Corpus* de 177 textos (MAGGIONI, *Ricerche*, pp. 132-134), coincidente com o que concluiu FLEITH, *Studien*, pp. 51-54. A primeira redacção situa-se entre 1260-1263 (v. Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, p. xiii, n. 2) e as seguintes prolongam-se até à morte do autor (1298).

<sup>9</sup> É a data da trasladação de S. Vítors de Cerezo, incluída entre os Santos Extravagantes na *Leyenda*. Sobre a fixação deste limite v. MARTINS, “O original”, p. 266.

<sup>10</sup> Só a identificação exacta do manuscrito latino usado na tradução castelhana poderia esclarecer positivamente esta questão.

<sup>11</sup> Graesse editou a *Legenda Aurea* (Jacobi a Voragine, *Legenda aurea*) segundo uma das mais antigas edições impressas, que tinha textos acrescentados ao *Normal Corpus*.

<sup>12</sup> Barbara Fleith (*Studien*) descreve o *corpus* dos 1100 manuscritos latinos de que teve conhecimento, oferecendo um inventário de todos os santos incluídos como adição ao *Normal Corpus*.

<sup>13</sup> A numeração dos textos é a fixada por G. P. Maggioni (*Ricerche*, pp. 132-134). Assinalo com \* os textos acrescentados por I. daVarazze depois da primitiva redacção.

11 – Tomás de Cantuária	102 – Nazário
16 – Remígio (vida)	114 – Sixto
18 – Macário	133 – Lamberto
19 – Felix <i>in pincis</i>	138 – João Crisóstomo *
20 – Marcelo	144 – Furseu
22 – Fabiano	146 – Jerónimo
29 – Paula *	151 – Margarida dita Pelágio
40 – Vedasto	168 – Isabel de Hungria *
53 – Paixão	177 – Moisés eremita
76 – Pancrácio	178 – Arsénio
91 – Siro *	179 – Agatão
95 – Praxedes	

A omissão do texto sobre a Paixão deve-se a Fr. Gauberto, revisor da tradução que, como direi adiante, acrescentou uma Paixão introdutória. Não faria sentido conservar no interior da obra outro texto sobre o mesmo assunto. O número 18 estava no texto latino usado na tradução e foi com certeza eliminado por um dos tradutores/refundidores castelhanos. O texto sobre o Anti-Cristo, que faz uma espécie de síntese de várias questões teológicas e doutrinárias que se encontram disseminadas pelos diversos textos diz: “Si quisieres saber del átechristo (...) fallarlo has enel sermão del aduiẽto (...). De los que son baxos enel infierno: enlo de **sãt machario**” (224b, cf. tradução literal em F, 174b-174c). Sendo este um texto acrescentado, ficamos a saber que quem o acrescentou tinha no seu *corpus* a vida de S. Macário. Quanto aos outros textos em falta, não é possível saber rigorosamente se se trata de omissões intencionais, embora seja pouco provável, não só pela ausência de um critério coerente que explique a omissão do conjunto como pela comparação entre estas faltas e as dos manuscritos hispânicos da *Legenda Aurea*. Dos 8 manuscritos <sup>14</sup> que apresentam alterações ao *Normal Corpus*, em 6 falta Isabel de Hungria (LA 36, 191, 192, 395, 397, 855), em 3 falta João Crisóstomo (LA 36, 192, 395), em 1 falta Furseu (LA 395). B. Fleith regista 3 manuscritos portugueses. Em dois deles (Alc. 39 e Ms 180 do ANTT, respectivamente LA 354 e 356) faltam João Crisóstomo e Isabel de Hungria. B. Fleith não conheceu o manuscrito latino da *Legenda Aurea* que pertenceu à Livraria de mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra <sup>15</sup>. Trata-se de

<sup>14</sup> Descritos por B. Fleith, *op. cit.*, a quem pertence a numeração dos manuscritos.

<sup>15</sup> Cota de Santa Cruz: Codex XLIX. Est. 15. Caixa 24. Cota da BPMPorto: 80-13/5/1. Cf. *Catálogo dos Códices da Livraria*, pp. 238-240.



um códice em pergaminho, escrito em gótica textual dos séculos XIV-XV, que contém apenas os textos 96 a 182 (de Maria Madalena até ao final da *Legenda Aurea*). Dentro deste bloco final, o códice apresenta apenas, como alteração ao *Normal Corpus*, a falta dos textos sobre João Crisóstomo, Furseu e Isabel de Hungria.

É interessante constatar que em todos os manuscritos hispânicos onde falta João Crisóstomo falta também Isabel de Hungria. Há assim 6 manuscritos na Península Ibérica (um em Barcelona, outro no Escorial, outro em Madrid mas proveniente de Barcelona, 2 em Lisboa e 1 no Porto) que apresentam esta mesma falta de dois textos que foram acrescentados por I. da Varazze nas últimas redacções da *Legenda Aurea*, donde se pode supor que entraram em Espanha manuscritos contemporâneos do autor. Provavelmente desta família, a que naturalmente os três manuscritos portugueses também poderão pertencer<sup>16</sup>, descenderia o manuscrito usado pelo tradutor castelhano. A possibilidade de uma origem catalã/aragonesa deverá ser tida em conta em estudos mais detalhados sobre a tradição de B.

Do tradutor castelhano se pode dizer que refundiu o texto, diluiu as referências cronológicas e geográficas concretas e eliminou as introduções etimológicas, a maior parte das exposições teológicas e históricas e quase todo o discurso crítico sobre as fontes. Relativamente a alguns santos, que já estavam presentes em L, recorreu aos textos latinos originais para completar a narrativa (por exemplo em S. André, Crisanto e Dária, Anastásia e nos eremitas das *Vitae Patrum* Paulo de Tebas, António e Maria Egípcíaca) ou para a substituir completamente por versões diferentes mais tardias e mais romanescas (é o caso de Aleixo e Apolónia)<sup>17</sup>.

Antes de 1499, Fr. Gauberto Fabrício de Vagad, cisterciense saragoçano e autor de uma *Crónica Geral do Reino de Aragão* (Saragoça, Paulo Hurus, 1499)<sup>18</sup>, reviu a tradução e acrescentou-lhe materiais introdutórios (onde se destaca uma Paixão de Cristo traduzida do *Monotessaron* de João Gerson) e um apêndice de santos Extravagantes. Entre estes santos

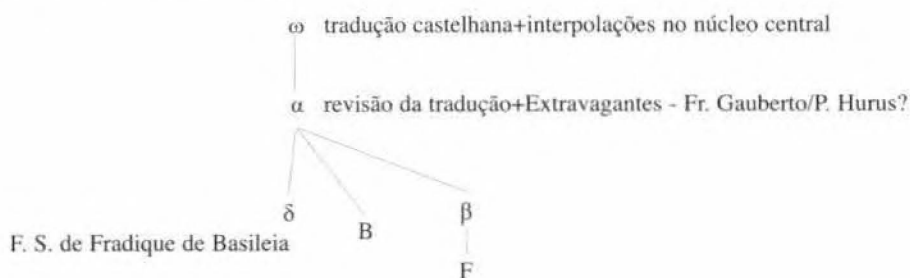
<sup>16</sup> Note-se que na LA 356 (Ms 180 do ANTT) acrescentaram-se em apêndice as vidas de Mamede, Bárbara e Leocádia, sendo os dois primeiros também adições de B e sendo a terceira uma mártir hispânica. Esta última, em especial, abona a favor da tradição hispânica do manuscrito do ANTT.

<sup>17</sup> Todas estas inovações são seguidas, com pequenas variantes, por F. Aleixo surge aqui na mais antiga ocorrência conhecida da versão hispânica a que Vega chama "versão popular" (VEGA, «*La Vida de San Alejo*», p. 30 e segs.).

<sup>18</sup> CRAVIOTTO, *Catalogo*, n.º 5958, HAEBLER, *Bibliografía*, n.º 653, VINDEL, *El arte tipográfico*, IV; p. 296.

encontram-se as vidas de S. Heleno e de S. Onofre na tradução das *Vitae Patrum* feita pelo letrado aragonês Gonçalo Garcia de Santa Maria com o título *Vida de los Santos religiosos de Egipto* e impressa em Saragoça, por Paulo Hurus, em 1490/91<sup>19</sup>. A identificação exacta desta fonte permite restringir para 1490/91-1499 o período durante o qual trabalhou Fr. Gauberto e sugerir que poderá ter sido Paulo Hurus o impressor do antecedente comum a B e F.

A relação de parentesco entre B e F pode deduzir-se da colação entre os dois legendários e outros textos. Assim, é pertinente, para a Paixão, principal texto do material introdutório, a colação entre B, F, o texto latino do *Monotessaron* e o mesmo texto da Paixão que aparece a introduzir o *Livro dos Mártires*<sup>20</sup>; Para o núcleo central (textos das festas, excluído o material introdutório e os Extravagantes), a colação entre B, F e L; para os Extravagantes, nas vidas de Heleno e de Onofre, a colação entre B, F, e a tradução de G. G. de Santa Maria. Este estudo permite postular um *stemma codicum*:



O texto revisto e acrescentado por Fr. Gauberto foi copiado (com variantes textuais) em três impressões diferentes: uma de Fradique de

<sup>19</sup> HAEBLER, *Bibliografia*, n.º 335(5); VINDEL, *El arte tipográfico*, IV, n.º 44, 136, VIII, pp. 232-234. No recente catálogo *Os incunábulo das bibliotecas portuguesas* (n.º 995) veio a lume a existência no ADLeiria de um exemplar, o único que se encontra na Península Ibérica. Vendo-o directamente e comparando-o com o *facsimile* publicado por Vindele e com a descrição dos elementos tipográficos feita por Haebler, confirmei a sua identificação. Uma nota manuscrita em letra do séc. XVI permite afirmar que pertenceu à livraria da rainha D. Leonor, permitindo rever a identificação feita por Isabel Cepeda do n.º 43 (*Vitas Patrum en romance*) do inventário dos livros de D. Leonor (CEPEDA, "Os livros da rainha", pp. 51-53) com a impressão de Jorge Coci (Saragoça, 1511).

<sup>20</sup> *Livro e legêda que fala de todolos feytos e payxoões dos sãtos martires*, Lisboa, João Pedro Bonhomini, 1513. V. MARTINS, "O «Livro e legenda»", p. 271.

Basileia (impressor de Burgos conhecido por repetir os trabalhos de Hurus <sup>21</sup>), de que se conhecem apenas dois exemplares (apenas do material introdutório); outra por Juan de Burgos, sucessor de Fradique, que aproveitou a sua impressão do material introdutório (é a *Leyenda* guardada na British Library); e outra, desconhecida, que chegou a Portugal e foi o modelo traduzido no *Flos Sanctorum* de 1513 e usado também (para o texto sobre a Paixão) pelo tradutor do *Livro dos Mártires*.

F segue, com algumas variantes textuais, as inovações de B. Dado que não conhecemos exactamente o antecedente comum, quando não é possível saber qual dos dois, B ou F, está mais próximo de L ou de outro texto usado como fonte, não temos elementos para avaliar correctamente se as variantes de F representam esse antecedente em lugares onde B inovou ou se são inovações de F. Este apresenta, por exemplo, uma introdução na vida de Estêvão protomártir sobre a sua filiação, alegando como fonte o “auto dos apostollos no capitollo. seys. etc.” (fl. 18b), que não se encontra em L nem em B, isto apesar de no resto do texto não se encontrarem variantes significativas em relação a B, que, nesta vida, segue de perto o texto de L. Deve-se este prólogo ao tradutor de F ou estava em  $\beta$  e foi cortado por B? Não é possível responder com exactidão. Caso semelhante é o do epílogo da vida de Santo Onofre, nos Extravagantes. Não sabemos se a adição feita à tradução de G. G. de Santa Maria se deve a Fr. Gauberto (tendo sido eliminada por B) se ao tradutor português. Algumas variantes encontradas noutros textos, devem, porém, ser atribuídas a este último, por denotarem uma certa afeição pelas cidades portuguesas e um desejo de não dar evidência às espanholas <sup>22</sup>.

No núcleo central, faltam em F as seguintes vidas: Fulgêncio, Eulália de Barcelona, Leandro de Sevilha, Florentina, Thays, Siviano e irmã, Mamertino, Leodegário, Severino de Tolosa, Panúncio e Eufrásia, um bispo que viveu no vício. F acrescenta, segundo se declara no cólofon, 19 textos, por isso é natural que o tradutor pretenda ganhar algum espaço

<sup>21</sup> VINDEL, *El arte tipográfico*, VII, p. xxii.

<sup>22</sup> “euora” (B fl. 119b) / “muyto nobre:e sempre leal çidade de euora” (F fl. 91a); “vna villa que llamã euora” (B fl. 119b) / “muyto nobre çidade de euora” (F fl. 91a); “lisuona” (B fl. 42c) / “muy nobre çidade de lixboa” (F fl. 32d); “muy noble cibdad de seuilha” (B fl. 43c) / “cidade de seuilha” (F fl. 33d); “como quiera que en españa son muchas cibdades grandes e nobles en diuersas maneras. pero toledo es la cabeza de todas ellas. y es mucho mas honrrada entre las honrradas” (B fl. 51b-c) / “como quer que en espãha som muytas cidades grãdes e nobres en diuersas maneyras antre as quaes toledo he hua dellas. e he hòrrada com as hòrradas” (F fl. 39d).

para eles, justificando plausivelmente as faltas observadas. Já a compreensão do critério que presidiu aos cortes não parece fácil. O grupo constituído por Fulgêncio, Leandro, Florentina <sup>23</sup> e Severino, que não pertence ao *corpus* de L e que resulta certamente de adição do tradutor castelhano, é aquele cuja omissão mais facilmente se compreende. Se a tradução-compilação portuguesa foi orientada por um critério nacionalista, como parece indicar o cólofon <sup>24</sup>, e tendo em conta que a identidade nacional no início do séc. XVI se exprimia por oposição a Castela, é natural que os primeiros santos a serem eliminados fossem precisamente os espanhóis. Porém há outros santos espanhóis interpolados que F conserva (Ildefonso – vida e trasladação – e Toríbio). Os restantes textos deste grupo são heterogêneos. Thays, Siviano e irmã, Mamertino e Leodegário pertencem ao *corpus* de L. A primeira é uma das pecadoras das *Vitae Patrum*, das quais F conserva Maria Egipcíaca e Pelágia. Siviano (Sabiniano) e Sabina, mártires de historicidade duvidosa sob Aureliano, são de origem romana. Mamertino pertence a Auxerre e Leodegário foi bispo de Autun no período merovíngio (reinado de Childerico). Apesar da relação destes últimos santos com o território da França, dificilmente se poderá alegar um critério que eliminasse santos franceses, visto que muitos outros foram conservados (Hilário de Poitiers, Luís de França, Germano, Patrício, entre outros). Para além destes, F não apresenta outros dois textos alheios ao *corpus* de L e que devem ter sido acrescentados pelo tradutor castelhano: a legenda de Panúncio e Eufrásia era um texto muito apreciado das *Vitae Patrum*, do qual se conhecem em Portugal vários testemunhos <sup>25</sup>. A sua eliminação por F não se deveu certamente ao menor interesse que o texto

<sup>23</sup> Estes três santos são os três irmãos de S. Isidoro de Sevilha. Fulgêncio, bispo de Ecija e de Cartagena, e Leandro, arcebispo de Sevilha, foram ambos homens de ciência e combatentes na luta contra a heresia ariana. Florentina fez vida professa e dirigiu mosteiros femininos. Não deixa de parecer estranho que o tradutor castelhano tivesse interpolado as vidas dos três irmãos de S. Isidoro mas não o próprio Isidoro, que só vem a ser acrescentado pelo compilador dos Extravagantes.

<sup>24</sup> “E nom menosprezando nem esqueçêdo os nossos sanctos que nos regnos de portugal resprandeçem per muytos milagres acreçentamentos destes aa presente .xix. vidas...”

<sup>25</sup> Para além da sua inclusão na colecção das *Vitae Patrum*, atribuída a S. Jerónimo e de que há várias notícias em inventários medievais (que aqui não cabe recensear), conhecem-se versões latinas num manuscrito do séc. XII de S. Cruz de Coimbra (cod. LXXIII/348 da BPMP) e num alcobacense do séc. XIV (Alc. LXXVII/1). Uma tradução portuguesa conserva-se no Alc. CCLXVI, da primeira metade do século XV.

poderia despertar. Por fim, a narrativa sobre o bispo que viveu no vício não é hagiográfica *strictu sensu*: trata-se de um exemplo visionário. Quanto a Eulália de Barcelona, não foi verdadeiramente omitida. O tradutor português acrescentou esta mártir nos Extravagantes, preferindo traduzir aí, não a versão abreviada incluída pelo tradutor castelhano no núcleo central, mas a *passio* latina sem abreviações e traduzida com considerável fidelidade.

No apêndice de Extravagantes, F elimina 14 textos, agora com um critério coerente. Todos são sobre santos espanhóis ou lugares de culto espanhóis, excepto o texto das *Vitae Patrum* sobre a cidade de Oxirínco, cuja eliminação se explica, mais uma vez, por não ser hagiográfico *strictu sensu*. Não se tratou de eliminar todos os santos espanhóis: foram conservados aqueles que têm uma vida romanesca, como Antolím, Victores de Cerezo, Quitéria <sup>26</sup> e Susana. As duas últimas deixaram vestígios na toponímia portuguesa. Quanto a Engrácia, mártir em Saragoça, justifica a sua sobrevivência com a sua origem bracarense. Crispino e Crispiniano, por sua vez, tinham culto muito antigo em Portugal <sup>27</sup>. É interessante verificar que todos os bispos históricos espanhóis dos Extravagantes desaparecem em F, talvez por serem as suas vidas consideradas pelo tradutor português insuficientemente aventureiras; e que, dos dois reis santos dos Extravagantes, Luís de França e Fernando de Castela, é o rei castelhano que cai e não o francês.

Se nos cortes dos Extravagantes parece mais claro qual foi o critério utilizado, podemos aceitar que o mesmo critério vigorou também no núcleo central, justificando o desaparecimento dos bispos espanhóis que aí se encontravam, excepto Ildefonso e Toríbio, o último dos quais tem também uma vida romanesca. Quanto ao primeiro, apesar de ter entrado relativamente tarde no culto popular, é mencionado em todos os calendários portugueses, sendo titular de freguesias portuguesas em 1283 (Porto), 1320 (Almodôvar) e 1388 (Guarda) <sup>28</sup>.

Dos 19 textos acrescentados pelo tradutor português, sobreviveram 17: Eulália de Barcelona, Isabel de Hungria, Veríssimo, Máxima e Júlia, Gonçalo de Amarante, Geraldo de Braga, Vítor de Braga, Frutuoso, Marçal, Iria, António de Pádua, Vicente, Sabina e Cristeta, Clara,

<sup>26</sup> Sobre a evolução do culto a S. Quitéria em Portugal e sua "nacionalização" v. OLIVEIRA, *Lenda e História*, pp. 130-142.

<sup>27</sup> Cf. ROSA, "Hagiografia", p. 337.

<sup>28</sup> COSTA, *Calendários*, p. 127.

Pantaleão, Pedro Gonçalves, Goldofre, Ana e Joaquim e trasladação de S. Vicente para Lisboa. Devido à falta de fólios no único exemplar do *Flos Sanctorum*, alguns destes textos sofreram lacunas e dois outros (Roque e Erasmo) desapareceram completamente. A análise linguística das 17 adições indica que todos os textos terão sido traduzidos no século XV ou início do XVI, podendo a Vida de S. Clara ser o texto mais antigo (primeira metade do séc. XV).

No trabalho que este artigo resume procurei estudar cada uma das 17 adições, de forma a encontrar na história do culto a cada santo uma razão que justificasse a sua selecção pelo compilador de 1513 e a identificar, na medida do possível, a fonte usada pelo compilador, bem como caracterizar o trabalho de tradução de cada texto, que poderia apontar o número de tradutores intervenientes. O estudo obteve resultados desiguais. Só para dois dos textos foi possível identificar rigorosamente a fonte utilizada.

A Vida de Santa Ana e S. Joaquim é tradução literal dos dois primeiros capítulos de uma obra do espanhol Juan de Robles, *La vida y excellencias e miraglos de santa Anna y de la gloriosa nuestra señora santa maria*, impressa em Sevilha, em 1511, por Jacobo Cromberger<sup>29</sup>. A obra foi redigida entre 1503 e 1511<sup>30</sup>, pelo que, seguramente, o *Flos Sanctorum* de 1513 foi traduzido e composto entre 1511 e 1513. Outra fonte identificada com segurança é a da Vida de S. António de Pádua, colhida pelo compilador de 1513 num *Flos Sanctorum* em português da autoria de Paulo de Portalegre, cônego da Congregação de S. João Evangelista (Lóios). A identificação da fonte foi possível graças à reprodução por Jorge Cardoso de dois milagres ocorridos no Alentejo que o hagiólogo afirma ter colhido no *Flos Sanctorum* de Paulo de Portalegre<sup>31</sup>. A partir desta informação foi possível verificar a coincidência entre o que se pode saber da vida de Paulo de Portalegre e as informações que o tradutor da Vida de S. António dá de si mesmo: conta-nos que fez uma viagem pelo Alentejo na companhia de um capelão da Casa de S. António de Lisboa, chamado Fernão Pombeiro que, mais tarde, passou a chamar-se Padre Baptista. Paulo de Portalegre escreveu, em 1468, um *Novo Memorial do Estado Apostólico*<sup>32</sup> onde, num capítulo autobiográfico (fl. 33v) e noutro

<sup>29</sup> Existe um exemplar na BNLisboa (Res. 555P). Para a descrição da obra e estudo sobre o autor, as fontes que utilizou e o seu trabalho de compilação e composição, v. SOBRAL, *Adições*, pp. 505-535.

<sup>30</sup> Cf. SOBRAL, *Adições*, p. 514.

<sup>31</sup> CARDOSO, *Agiologio*, II, p. 679.

<sup>32</sup> O *Memorial* conserva-se no ANTT (Ms. da Livraria 796), numa cópia parcial do



sobre a vida e morte do P. Baptista (fl. 38v), ficamos a saber que era sobrinho de Fernão Álvares Pombeiro da Cunha e seu discípulo espiritual, tendo feito com ele várias viagens pelo país, nomeadamente pelo Alentejo. Quando Fernão Álvares ingressou na Congregação dos Lóios mudou o nome para P. Baptista e influenciou o sobrinho a entrar na mesma família religiosa, onde este fez uma brilhante carreira, ocupando cargos de chefia e mantendo-se perto do poder político<sup>33</sup>. Apesar de o *Memorial* não fazer referência ao cargo na igreja de S. António que deteria Fernão Álvares, outro cronista lóio refere que lhe fora obtida por D. Afonso, 1º Duque de Bragança, “hũa igreja em Lisboa de moderada renda”<sup>34</sup>.

O que podemos hoje saber do *Flos Sanctorum* de Paulo de Portalegre resulta do confronto das informações de Jorge Cardoso, P. Francisco de Santa Maria e João Franco Barreto<sup>35</sup> com a análise do *Memorial* e com a Vida de S. António. O legendário circulou em várias cópias manuscritas nas casas da Congregação e também fora dela. Era constituído por quatro tomos *in folio* e organizava-se *per circulum anni*, com cerca de três meses em cada tomo. Sabemos (por informação de Jorge Cardoso<sup>36</sup>) que, além da Vida de S. António, continha as vidas de S. Frutuoso, S. Pedro Gonçalves e a trasladação de S. Vicente. Uma remissão sem referente na Vida de S. António dos Extravagantes (“em esses dias ho nobre Infante Dõ Pedro trouxe de Marrocos da terra de Africa certos corpos de martyres, *scilicet*, Bernardo, Pedro, Acursio, Aiuto e Octonio, todos religiosos da Ordẽ dos Frades Menores. Os quaees por Jhesu Christo e por sua ffe padecerõ em Marrocos e receberõ martirio, como se largamẽte diz em sua

---

séc. XVI. Pertenceu ao Mosteiro de S. Bento de Xabregas e é constituído por 75 fôlios de papel, de quatro mãos. A data de 1468 é a do início da redacção, à qual foram sendo acrescentados capítulos sobre cónegos posteriormente falecidos. Um dos últimos foi o P. João de Nazareth († 1478), impulsor e destinatário (muitas vezes invocado) da obra. O manuscrito foi pela primeira vez noticiado na BITAGAP (Bibliografia de Textos Antigos Galegos e Portugueses, preparada por Arthur L-F. Askins, Harvey Sharrer, Aínda Fernanda Dias e Martha E. Schaffer), consultável em <http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/BITA-GAG>. Encontro-me a preparar a edição crítica do texto.

<sup>33</sup> Sobre a vida e obra de Paulo de Portalegre, as fontes para o seu conhecimento e o seu papel como confessor do Duque de Bragança e ao serviço de D. João II, v. SOBRAL, “Um autor ignorado”; SOBRAL, *Adições*, pp. 334-347.

<sup>34</sup> SANTA MARIA, *O Céu Aberto*, p. 718.

<sup>35</sup> CARDOSO, *Agiologio*, I, p. 124; SANTA MARIA, *O Céu Aberto*, pp. 846-865 e disseminadamente ao longo da obra, em que cita com frequência as obras do P. Paulo como a sua fonte mais fidedigna; BARRETO, *Bibliotheca*, V, p. 835.

<sup>36</sup> CARDOSO, *Agiologio*, II, pp. 565, 606; III, p. 73.

estória”, 40-43) indica-nos que também continha os cinco franciscanos (que estão ausentes do *Flos Sanctorum* de 1513). Continha, além disso, personagens contemporâneas do autor, falecidas em fama de santidade, algumas acrescentadas, à imagem do que sucede no *Memorial*, depois de concluída a obra. Começada em 1484 <sup>37</sup>, estava certamente concluída em 1488, visto que o P. Diogo Gonçalves, falecido a 5 de Novembro desse ano em odor de santidade, aparece no final do 2º tomo <sup>38</sup>, juntamente com os santos de Junho, e não a meio do 4º tomo, como lhe caberia na ordem *per circulum anni*. A explicação para este deslocamento está no facto de, tendo já terminado o legendário, o autor ter aproveitado um espaço disponível, que ficara em branco no fim do 2º tomo.

A conservação de remissões sem referente, de interpelações directas a destinatários desconhecidos do *Flos Sanctorum* de 1513 (“agora ouça vossa caridade”, 214) e do discurso na primeira pessoa com que o narrador conta a sua viagem ao Alentejo com o P. Baptista são sinais evidentes de que o texto da Vida de S. António foi transportado para o *Flos Sanctorum* de 1513 em cópia fiel, sem intervenção do compilador de 1513. Assim, podemos juntar ao conhecimento da obra do autor lóio <sup>39</sup> este fragmento do seu *Flos Sanctorum* e colocar inevitavelmente a pergunta: tendo o compilador de 1513 à sua disposição quatro tomos de um *Flos Sanctorum* em português que incluíam as Vidas de S. Frutuoso e de S. Pedro Gonçalves e a trasladação de S. Vicente e desejando acrescentá-las aos Extravagantes, porque procuraria uma fonte diferente, limitando-se a copiar, do *Flos Sanctorum* de Paulo, apenas a Vida de S. António? Parece legítimo admitir que estes três textos dos Extravagantes poderão provir também do legendário de Paulo. No caso da narrativa da trasladação de S. Vicente, há indícios muito fortes de isso ter acontecido. Foram traduzidos (e refundidos) o conhecido texto de Mestre Estêvão, chantre da catedral de Lisboa e o antecedente do relato sobre a trasladação para Braga do Breviário de Soeiro <sup>40</sup>. Sem nunca contestar a primazia de

<sup>37</sup> BARRETO, *Bibliotheca*, V, p. 835.

<sup>38</sup> Cf. SANTA MARIA, *O Céu Aberto*, p. 798.

<sup>39</sup> Além do *Memorial*, Paulo de Portalegre é autor de um *Tratado* e de uma *Carta* sobre a morte de D. Fernando, Duque de Bragança, que acompanhou como confessor (v. SOBRAL, “Um autor ignorado”). F. de Santa Maria (*O Céu Aberto*, p. 864) atribui-lhe ainda a autoria de um Itinerário da Terra Santa e J.F.Barreto (*Bibliotheca*, V, p. 835) a tradução de uma *Vitas Patrum* mas destas obras não se tem mais nenhuma notícia.

<sup>40</sup> Sobre o texto de Lisboa e seus testemunhos v. NASCIMENTO, *S. Vicente*. Sobre o ofício da trasladação de S. Vicente para Braga, a naturalidade bracarense do seu autor e

Lisboa como centro de culto a S. Vicente, o tradutor reivindica no entanto algum prestígio também para Braga: “E porem nom sem razom se faz memoria de tam gloriosa trãsladaçam e mudança a aquella cidade e aa nossa terra. Mas despois... quis Nosso Senhor honrrar aa ygreja de Braaga...” (86-89). O seu interesse pela cidade, porém, não o leva a incluir na tradução um dos milagres narrados no ofício, apesar de contar um ocorrido em Lisboa. Mostra conhecer as duas cidades, identificando a relíquia conservada em Braga (“hũu braço”, 90, informação que não está no ofício) e dando conta, numa interpolação explicativa, do facto de o reitor de S. Justa beneficiar de uma prebenda e conesia na Sé de Lisboa (67-70). Todos estes elementos coincidem com a história de vida de Paulo de Portalegre, entre Lisboa e Braga <sup>41</sup>. Mais importante será o facto de termos neste texto, como na Vida de S. António, uma remissão sem referente, aludindo ao martírio de S. Vicente: “como já dissemos na primeyra parte onde dissemos de seu martirio” (11). A divisão em partes não é a estrutura externa explicitada em F. Se esta fosse uma remissão para o núcleo central, onde se encontra a paixão de S. Vicente, a secção dos Santos Extravagantes seria introduzida por uma didascália que, em vez desta designação, teria Segunda Parte. É evidente que a remissão não se faz para o núcleo central de F mas foi conservada de um texto que fazia parte de uma obra estruturada em partes. Se essa obra fosse um legendário organizado per *circulum anni*, teria a paixão de S. Vicente (22 de Janeiro) na primeira parte e a trasladação para Lisboa (15 de Setembro) noutra parte. Esta descrição coincide com os quatro tomos do *Flos Sanctorum* de Paulo, em cuja 4<sup>a</sup> parte sabemos que estava a narrativa da trasladação <sup>42</sup>. Cardoso identifica a relíquia que estava em Braga, informação que, como vimos, não estava no ofício mas está em F, e conta um único milagre, que beneficiou “certa donzela”, que estava já “desconfiada dos Medicos”. Em F também se conta apenas um único milagre, que curou

a sua presença nos breviários bracarenses, v. FERREIRA, *Estudos*, pp. 298-299; DAVID, *Études*, p. 528; ROCHA, *L'office*, pp. 515-516. A ausência em F de certo erro do ofício do Breviário de Soeiro indica não ter sido este o texto directamente traduzido e sim um seu antecedente ou colateral (v. SOBRAL, *Adições*, p. 554).

<sup>41</sup> Depois da sua entrada na Congregação (1445), e descontadas breves passagens pelos conventos de Lamego (1483-84) e Porto (1494-95), viveu entre o convento de Vilar de Frades (Barcelos, Braga) e o de S. Elói de Lisboa, onde morreu e foi sepultado (1510).

<sup>42</sup> Num parágrafo em que menciona as trasladações para Braga e Porto, J. Cardoso inclui, entre as fontes alegadas, “o P. Paulo de Portalegre na 4.<sup>a</sup> p. de seu *Flos Sanct.* fol. 99” (CARDOSO, *Agiologio*, III, p. 73).

uma donzela que tinha uma deformação no rosto <sup>43</sup>. A partir de todas estas coincidências, não será difícil defender que também o texto sobre S. Vicente foi traduzido por Paulo de Portalegre e colhido no seu legendário.

Na tradução da *Vita Prima* de S. António, P. de Portalegre refundiu o retrato do santo, procedendo ao completo apagamento da sua faceta erudita: eliminou todas as referências à sua longa aprendizagem em Portugal e à sua actividade como professor e como autor de Sermões. Reduziu todos os seus conhecimentos a ler e rezar (15-16) e referiu-se ao seu saber como recebido “per graça e divinal que nã por ciencia aquerido, o qual escassamẽte ouvera algũ pouco conhecimento dos principios de Gramatica” (95-96). Despido de qualquer traço que revele a sua figura de erudito, S. António surge como um asceta e um pregador inspirado. O problema do pecado de orgulho intelectual encontra eco na vivência espiritual de Paulo de Portalegre, que, no *Memorial* (fl. 35v), relata a sua própria experiência. Encontram-se sinais do mesmo problema na Vida de S. Frutuoso, onde é refundido um paralelo estabelecido entre S. Frutuoso e S. Isidoro de Sevilha de forma a retirar a este último todos os traços característicos do seu retrato de sábio e erudito (8-9, 11-12 <sup>44</sup>) e são retirados a Benta, discípula de Frutuoso, os estudos espirituais (“spiritualibus studiis”) com que a virgem se qualificou e que poderiam ser entendidos como leituras eruditas, para serem substituídos pela “alteza das virtudes”, tendo a virgem alcançado apenas, do que nos livros se pode aprender, saber “comprimadamente” o ofício eclesiástico (182-183 <sup>45</sup>). Na Vida de S. Pedro Gonçalves, santo que, devido à vocação própria dos dominicanos, dificilmente se poderia apresentar ignorante ou sem a passagem pelo estudo teológico obrigatório nos conventos da Ordem, é mesmo assim atenuada a aprendizagem de ciências seculares que estava no texto latino, conservando-se apenas a referência às artes liberais aprendidas na juventude, e são eliminadas a referência específica à ciência adquirida por Fr. Pedro e a avidez com que ele a procurara <sup>46</sup>. Embora não dispunhamos

---

<sup>43</sup> O milagre da donzela não se encontra em nenhum dos dois textos latinos traduzidos. É uma inovação do tradutor que resulta, provavelmente, de uma novelização feita a partir de um milagre contado por Mestre Estêvão ocorrido com um rapazinho de três anos. A “donzela” é exclusiva de F.

<sup>44</sup> Cf. *La Vida de S. Fructuoso*, 1/8-15.

<sup>45</sup> Cf. *La Vida de S. Fructuoso*, 15/16.

<sup>46</sup> Cf. as linhas 8-9 e 248 da Vida de S. Pedro Gonçalves em F com as pp. 246 e 248 da “Legenda B. Petri Confessoris”.

para estes dois textos de argumentos tão fortes como para os anteriores, julgo haver razões para aceitarmos como muito provável que os textos sobre Frutuoso e Pedro Gonçalves dos Extravagantes provêm do *Flos Sanctorum* de Paulo de Portalegre, já que este os continha.

Ainda que sem a base de apoio do testemunho de Jorge Cardoso, podemos, num plano conjectural, questionar os restantes textos. Tenhamos em conta que, se no *Agiologio Lusitano* não se colhe informação sobre a presença dos restantes santos no legendário de Paulo, isso não significa que lá não estivessem, visto que Jorge Cardoso só publicou três tomos (de Janeiro a Junho) <sup>47</sup>. Outubro (mártires de Évora, Iria e mártires de Lisboa), Novembro (Isabel de Hungria) e Dezembro (Geraldo) nunca foram publicados. É admissível que Paulo de Portalegre não deixasse de incluir os mártires tutelares da sua diocese de origem (Évora) e um dos arcebispos santos (Geraldo) da arquidiocese a que pertencia o Convento de Vilar de Frades, onde foi Reitor. Na igreja deste Convento reconstruída no tempo do P. João de Nazareth <sup>48</sup>, havia uma capela de S. Geraldo, cujo culto se mantinha vivo no final do séc. XV, merecendo especial devoção do arcebispo D. Fernando da Guerra, que o renovou <sup>49</sup>.

A Vida de S. Geraldo de F apresenta-se como uma tradução do antecedente do ofício do Breviário de Soeiro <sup>50</sup>, com inovações que redefinem

<sup>47</sup> O 4º tomo (Julho e Agosto) foi publicado por António Caetano de Sousa em 1744, após a morte de Cardoso (1669). Este continuador lamenta, no prólogo do 4º tomo, a impossibilidade de acesso aos documentos que Jorge Cardoso reunira para os últimos seis meses do *Agiologio*.

<sup>48</sup> Com o qual tinha particular ligação espiritual e afectiva; veja-se o pranto à sua morte no fl. 59 do *Memorial*.

<sup>49</sup> CUNHA, *Historia Ecclesiastica dos Arcebispos de Braga*, II, p. 27.

<sup>50</sup> ROCHA, *L'office*, pp. 503-509. Defendi (SOBRAL, *Adições*, pp. 195-209), ao contrário de outros autores (FREIRE, "Aspectos", p. 575; MATTOSO, "Le Portugal", p. 85), que o texto do Breviário depende do texto original de Bernardo e não da versão editada por Baluze (*Stephani Baluzii Tutelensis, Miscellanea*, 2ª edição, I, 1761, pp. 131-137, reproduzido em *PMH. Scriptores*, I, pp. 55-59). Entre outros argumentos (presença da data de tumulação, versão mais correcta do episódio da visão do diácono, posição correcta de um passo que serviria de introdução aos milagres póstumos), invoquei a conservação na versão do Breviário de um discurso na primeira pessoa que identifica o autor com o narrador homodiegético, que se apresenta como companheiro de Geraldo desde Moissac e como testemunha dos seus milagres. A. A. Nascimento (NASCIMENTO, "Um traço singular") considerou a presença da primeira pessoa verbal uma consequência de adaptação posterior (atribuível ao autor) do texto ao uso litúrgico bracarense, onde se procurava reforçar a importância do relato testemunhal. Esta explicação não invalida o argumento

o perfil do santo, acentuando as suas virtudes ascéticas, envolvendo a sua sabedoria (a ciência adquirida) na “avondança de lume divinal” e acrescentando-lhe a ciência infusa (20-21). No episódio que narra a visita de Geraldo a Santa Maria Dourada, o tradutor acrescenta mesmo elementos inverosímeis, apresentando o santo em pregação itinerante pelas igrejas e comarcas (39-42), o que contraria radicalmente a vocação e a clausura dos beneditinos. Ao contrário, a combinação destas duas vertentes (ascese e pregação itinerante) responde cabalmente à vocação dos lóios, encontra eco nas linhas de espiritualidade expressas por Paulo de Portalegre no *Memorial* e, juntando-se às preocupações com a natureza do saber comuns aos textos atribuíveis ao autor lóio, levam-me a propor a sua autoria da tradução-refundição da Vida de S. Geraldo.

A falta à verdade histórica em função de uma orientação ideológica de leitura, patente na refundição da Vida de S. Geraldo, pode verificar-se, de forma ainda mais notória, na Vida de S. Frutuoso, cujo tradutor opera uma série de inovações que flagrantemente se destinam a nacionalizar o santo de Braga, impedindo qualquer relação sua com Astorga<sup>51</sup>. Omite todas as referências à região do Bierzo (sua terra natal), sugerindo que o santo nascera em Braga e aí fundara o seu primeiro mosteiro. Num anacronismo evidente, substitui o bispo Conâncio, tio de Frutuoso (nasc. 600/610) e seu tutor, por S. Martinho de Dume († 580). A vida do santo, refundida, apresenta-o fazendo a sua formação espiritual em Braga, junto de um dos patronos bracarenses, e iniciando a sua acção fundadora nesta cidade, de onde parte a levar à Península Ibérica a evangelização e aonde regressa no final da vida para ocupar a cadeira episcopal, fundar o último mosteiro, morrer e ser sepultado. O percurso circular em torno de Braga

---

usado para filiar o texto português: F conserva a primeira pessoa do discurso e apresenta-a também num lugar onde o ofício a não tem (“Ad hanc siquidem altercationem **ministris** aures apponentibus”, *lectio* VI; “E estando **nós** atentos ao que o sancto homẽ dizia”, 212), o que permite defender a sua dependência do antecedente do ofício, visto que o tradutor cita o texto traduzido (“diz o autor da obra”, 25), justificando o uso, em seguida, da primeira pessoa (25-28). A *vita* escrita por Bernardo (bispo de Coimbra em 1128-1146) foi datada por Mattoso (“Le Portugal”, p. 83) de 1112-1128. No entanto, julgo que a data de redacção deve colocar-se em 1128-1146, visto que há no texto referência aos governos de D. Henrique e de D. Teresa como factos já não actuais e o autor usa os deícticos *ibi* e *ibidem* para se referir ao túmulo do santo em Braga, revelando o seu afastamento geográfico. Estaria, portanto, já em Coimbra (v. SOBRAL, *Adições*, pp. 192-195).

<sup>51</sup> Sobre a relação entre o culto a S. Frutuoso e os conflitos eclesiásticos entre Braga e Astorga v. GONZÁLEZ GARCÍA, “Braga e Astorga”.



ficaria prejudicado se o tradutor admitisse que a sepultura estava vazia, devido ao famoso pio latrocínio de D. Diogo Gelmires em 1102. Por isso, dá o corpo como presente em Braga, referindo a existência “atte os presentes dias” (228) de milagres junto da sepultura. Finalmente, para reforçar o prestígio do santo bracarense, comete outro erro histórico, apresentando João Cassiano como discípulo de S. Frutuoso (229-237). Também na Vida de S. Pedro Gonçalves, o tradutor omite o nome da diocese galega (Lugo) onde o santo andava pregando, facilitando a identificação pelo público entre esta pregação e a que a tradição dizia que o santo fizera por terras minhotas <sup>52</sup>. Por fim, a tradução da *passio* de Vicente, Sabina e Cristeta denota a mesma intenção, concretizada em interpolações que situam a acção na Évora portuguesa, que é exaltada (7-11), e na substituição de Ávila por Mérida num percurso rumo a Sevilha, seguido pelos mártires em fuga (40-41). Estas inovações, que contradizem a história do culto (em Ávila), permitem, no entanto, resolver a favor de Portugal a polémica alimentada entre portugueses e espanhóis acerca da pátria dos santos <sup>53</sup>.

Constatamos, assim, a existência de um grupo de textos (António, Frutuoso, Vicente, Pedro Gonçalves, Geraldo e mártires de Évora) que apresenta em comum certos traços motivadores de refundição: o problema da natureza do saber, a espiritualidade do santo fundada no binómio ascese/pregação itinerante e o nacionalismo. A certeza da autoria de Paulo de Portalegre do primeiro texto e a sua forte probabilidade nos três seguintes reforça a hipótese de uma autoria comum para todo este grupo de textos <sup>54</sup>.

Quanto aos restantes textos, nada de significativo contém que indique a autoria de Paulo de Portalegre. Seria de esperar que, num legendário que contivesse Frutuoso e Geraldo, encontrássemos também Vítor que, com eles, pertence à galeria de santos padroeiros de Braga. Do tradutor da

<sup>52</sup> Sobre esta tradição, v. SOBRAL, *Adições*, pp. 458-459.

<sup>53</sup> Sobre esta polémica v. SOBRAL, *Adições*, pp. 377-379. A alteração do percurso permite resolver o problema da inverosimilhança das distâncias que está na base da contestação da origem portuguesa dos mártires.

<sup>54</sup> Um estudo aprofundado das linhas de espiritualidade expressas na obra de Paulo (*Memorial*, *Carta* e *Tratado*) poderá iluminar melhor esta questão. Por exemplo, o problema da tentação diabólica, destacado em algumas destas traduções; a questão dos judeus e a ideia da fraternidade entre os que fazem um mesmo caminho como uma virtude que pode conduzir à santificação (evidenciadas na tradução da paixão dos mártires eborenses) são aspectos evidenciados no *Memorial*.

paixão de Veríssimo, Máxima e Júlia sabemos que conhecia a cidade de Lisboa, cuja topografia caracteriza em lição privativa (“que he asaz grande e aspera em muytos loguares”, 84) e que teve acesso a uma fonte lisbonense <sup>55</sup> e talvez também a uma eborense (antecedente da que transmite o breviário de Évora de 1548). O texto revela um certo nacionalismo, patente na abertura com um elogio a Portugal, pátria de santos, e na qualificação da cidade de Lisboa como “muy nobre e antiigua”. Porém, dado que não se conhece com exactidão o texto do ou dos antecedentes, não se pode afirmar que este nacionalismo pertence ao tradutor para o identificar com Paulo de Portalegre.

A Vida de S. Goldofre resulta de uma fusão de elementos do culto ao primeiro prior (final do séc. XI) do Mosteiro de S. Pedro de Folques (Arganil), na dependência de S. Cruz de Coimbra, com a *passio* de S. Gangolfo (mártir borgonhês do mesmo século), que foi refundida. Pouco se pode dizer acerca do autor/tradutor do texto. A fusão dos dois santos <sup>56</sup> e a redacção de uma *vita* talvez se explique por influência de Gillete de Lavilleu, procurador francês que governou o mosteiro de Folques em nome do prior Guilherme Filastério (1415-1428), seu compatriota <sup>57</sup>, ou talvez se enquadre no período seguinte a 1479, ano em que o prior D. João Monteiro empreendeu obras de vulto na igreja em que o santo estava sepultado, para as quais pediu o contributo da população.

A Vida de S. Iria, traduzida do mesmo texto latino que deu origem ao ofício do Breviário bracarense de 1470 <sup>58</sup> revela diferenças, relativamente a este, de que não é possível saber se resultam de inovação do tradutor ou se representam o texto original.

Ao conhecimento da Vida de S. Gonçalo também pouco se pode acrescentar. De autoria dominicana <sup>59</sup>, o texto seria, sem dúvida, bracarense: o culto de S. Gonçalo, até ao séc. XVI, circunscreveu-se à diocese de Braga, até meados do séc. XV apenas na área Guimarães-Chaves, e

<sup>55</sup> A legenda latina antecedente da que se conserva no cód.cv/1-23 d, n.º 2, fls.1-7v da BPAD Évora. Para a datação e descrição do texto v. MARTINS, “A legenda dos santos”.

<sup>56</sup> Atestada ainda no séc. XVII por Jorge Cardoso (v. *Agiologio*, I, pp. 341, 347-348). Sobre S. Goldofre v. ainda SANTA MARIA, *Chronica*, p. 158; MARTIRES, *Crónica*; III, p. 100 e segs.; PEREIRA, “O mosteiro”, pp. 163-165.

<sup>57</sup> MÁRTIRES, *Crónica*, III, p. 103.

<sup>58</sup> V. COSTA, “Santa Iria”; COSTA, “Importante breviário”.

<sup>59</sup> V. SOBRAL, “A Vida de S. Gonçalo”, pp. 1453-1454; ROSA, “Dos mendicantes aos místicos” (no prelo).

depois estendendo-se à liturgia bracarense (e a mais nenhum costume litúrgico) <sup>60</sup>. Tendo usado elementos da tradição popular (como denota a conservação de rima no episódio da construção da ponte) e talvez também registos escritos em latim (de que se terá conservado a expressão “ho qual ryo em linguagem se chama Tamega”, 150-151), o autor escreveu depois de 1422, como mostra a utilização da era de Cristo para datar o milagre póstumo (“anno de Nosso Senhor de mil e cccc”, 231), talvez no segundo quartel do séc. XV, visto que este milagre é narrado com grande realismo, sem que a figura que salva a ponte (interpretada como S. Gonçalo) subverta as regras da natureza. A Vida foi incluída, a pedido do Arcebispo de Braga, num *Flos Sanctorum*, como se sabe pela notícia de Fr. Luís de Sousa, que afirma ter lido que o santo professou no Convento de Guimarães numa Vida de S. Gonçalo que estava num “Flos Sanctorum, que os Arcebispos antigos de Braga mandarão imprimir duzentos annos depois da morte do Santo” <sup>61</sup>. Sabendo-se que este autor data a morte de Gonçalo de 1260 <sup>62</sup>, este incunábulo seria de 1460, data inaceitável <sup>63</sup>. É difícil acreditar, porém, que Fr. Luís de Sousa inventou este *Flos Sanctorum*, tanto mais que o cita, não para abonar as suas afirmações mas, pelo contrário, para o refutar. Não deve portanto haver dúvida de que existiu um *Flos Sanctorum* impresso pelos Arcebispos de Braga que continha uma Vida de S. Gonçalo, onde se dizia que ele tinha professado no convento de S. Domingos de Guimarães. Isso mesmo diz F (137, 146). Fr. Luís de Sousa considera os 200 anos de um modo muito largo e a data deste *Flos Sanctorum* não é 1460 e sim 1490, data já mais provável para um impresso de Braga (o *Brevarium Bracharense* é de 1494)? Se assim fosse, talvez não houvesse necessidade de que apenas 23 anos passados (em 1513) o Arcebispo de Braga mandasse compor outro *Flos Sanctorum*, o segundo de que fala Sousa: “Quando se compoz o Flos Sanctorum de Braga, que foi no anno de 1513 a grande quantidade de milagres, que

<sup>60</sup> CUNHA, S. *Gonçalo*, pp. 5-7.

<sup>61</sup> SOUSA, *Historia*, II, p. 182.

<sup>62</sup> SOUSA, *Historia*, II, p. 183.

<sup>63</sup> A expansão da tipografia na Europa só se dá a partir de 1460 (MARQUILHAS, “Tipografia”, *DLMGP*, p. 625), sendo Portugal um dos países europeus onde a imprensa é mais tardiamente introduzida. Os mais antigos impressos portugueses são de 1487 (*Pentateuco*, Faro, Samuel Gacon), 1486-1493 (*Certificado de Indulgências* de Inocêncio VIII) e 1488 (*Sacramental* de Sanchez de Vercial). Pelas mesmas razões é de rejeitar a atribuição por A. Cunha (S. *Gonçalo*, p. 8) da data de 1450 a este *Flos Sanctorum*, que não poderia ser anterior à *Bíblia das 42 linhas*.

então se sabião do Santo, obrigou ao devoto Arcebispo a mandar, que se escrevesse sua vida, e alguma parte d'elles" <sup>64</sup>. Não há dúvida que este segundo *Flos Sanctorum* não é uma simples reedição, pois o verbo "compor" indica um trabalho de recensão e selecção de textos. Além disso, repare-se que as palavras de Sousa sugerem que a inclusão de uma vida de S. Gonçalo num *Flos Sanctorum* era desconhecida em Braga. Resta uma hipótese que explicaria todas estas circunstâncias: a data apontada por Sousa para o primeiro *Flos Sanctorum* referido é ainda mais larga do que inicialmente conjecturei e, na verdade, o *Flos Sanctorum* impresso em Braga 200 anos depois da morte do santo é o mesmo *Flos Sanctorum* que foi composto em 1513. A franja de 53 anos que Sousa omitiria na contabilização dos 200 anos parece excessiva mas, tendo em conta a real impossibilidade de um *Flos Sanctorum* impresso na data contabilizada pelo cronista, e sendo certo que ele omitiu pelo menos 30 anos, custa menos a aceitar que tivesse passado por alto mais de meio século. Adiante retomarei o problema da identificação deste legendário.

A Vida de S. Isabel de Hungria e a de S. Clara provêm certamente de fontes franciscanas, como parece indicar a análise da tradução-refundição. O texto sobre a primeira traduz a Vida composta por I.da Varazze: F traduz os seus lugares característicos. A colação mostra que o texto latino usado na tradução não foi o do Alc. 40 (único manuscrito de L em Portugal que inclui a santa) e sim um manuscrito hoje perdido, de onde se traduziu o texto, talvez para tomar a forma de um *libellus* <sup>65</sup>, o que denotaria, da parte do tradutor, um interesse especial pela santa coerente com o perfil que se extrai das inovações praticadas: religioso, conhecedor da liturgia <sup>66</sup> e da disciplina regular, o tradutor era provavelmente franciscano, uma vez que afirma que S. Isabel era clarissa contra toda a tradição <sup>67</sup>, e identifica a perfeição da humildade com a mendicância.

Quanto à Vida de S. Clara, foi traduzida e refundida no séc. XV (talvez na primeira metade, dado o número pouco habitual – 7 – de formas verbais na segunda pessoa do plural com conservação de -d- intervocálico), por

<sup>64</sup> SOUSA, *Historia*, II, p. 188.

<sup>65</sup> Uso a designação de PHILLIPART, *Les Légendiers*, p. 21.

<sup>66</sup> O tradutor cita (traduzindo) integralmente o responsório citado abreviadamente no texto latino: "Regnum mundi et omnem ornatum saeculi contempsit, propter amorem Domini mei Jesu Christi, quem vidi, quem amavi, in quem credidi, quem dilexi" (*Corpus Antiphonarium Officii*, IV, n.º 7524).

<sup>67</sup> Sobre esta questão v. FOLZ, *Les saintes reines*, p.110, n. 116, p. 119; *Der sogenannte libellus*, p. 43, n.

alguém familiarizado com a actividade da pregação e que teve acesso a fontes franciscanas. É original neste texto a adopção, para a narrativa da vida da santa em S. Damião, da estrutura de um sermão <sup>68</sup>. Foram utilizadas duas legendas diferentes e um relato do milagre das cerejas cuja presença em conventos clareanos se pode postular pelo menos no séc. XV <sup>69</sup>. Na refundição são omitidos os aspectos mais característicos do franciscanismo de Clara: a recusa do título de abadessa, a opção pela pobreza radical, a concessão papal do Privilégio da Pobreza, a recusa das propriedades oferecidas pelo Papa e a concessão da Regra própria à hora da morte. Estas ausências, que poderiam sugerir um autor não franciscano, podem decorrer da necessidade de adaptar a vida da fundadora ao franciscanismo feminino que se vivia em Portugal, onde foi adoptada a Regra urbana e os mosteiros aceitaram propriedades, por imposição do papa. O acesso a textos que se guardavam em mosteiros clareanos sugere que o pregador autor do texto seria um Menor.

A Vida de S. Pantaleão e a de S. Eulália de Barcelona são os únicos textos traduzidos de fonte latina que se aproximam da literalidade. Neles não se praticou, como em todos os restantes cujo antecedente latino se conhece, a *abbreviatio* e as inovações produzidas parecem explicar-se melhor como processos de tradução do que como refundições que voluntariamente adaptam o texto latino a um novo público. No caso da mártir barcelonesa, a substituição da anterior *passio* abreviada de B por esta é um sinal de que o compilador de 1513 preferia traduções mais literais. Certamente estes dois textos não provêm do *Flos Sanctorum* de Paulo de Portalegre, que se mostrou noutros (nomeadamente na Vida de S. António) um tradutor-refundidor. A hipótese de serem tradução do compilador de 1513 poderá colocar-se mas não é possível verificá-la. A opção por traduções literais não se verifica, porém, no caso da Vida de S. Marçal, muito abreviada de um longo texto latino <sup>70</sup> que deverá ter sido traduzido propositadamente para integrar o *Flos Sanctorum* de 1513, pelo

<sup>68</sup> V. SOBRAL, *Adições*, pp. 418-419.

<sup>69</sup> O conhecimento deste milagre supõe-se na sua atribuição (no séc. XV) à infanta Leonor Afonso (†1302), clarissa no mosteiro de Santarém, onde morreu em fama de santidade e onde foi venerada pelo povo (cf. Fr. Manuel da Esperança, *Historia Serafica*, pp. 532-534). Este é um milagre tipicamente franciscano, de que se conhecem variantes atribuídas a S. Francisco, S. Clara e S. Isabel de Hungria (v. SOBRAL, *Adições*, pp. 116, 406, 412, 417-418). Em todas estas variantes o alimento desejado é outro, sendo as cerejas comuns apenas aos milagres atribuídos a Leonor Afonso e a S. Clara (em F).

<sup>70</sup> *A Vita prolixior* de S. Marçal (BHL 5552).

que a atribuição da tradução ao compilador de 1513 se justifica. A análise de uma interpolação ao episódio do bordão de S. Pedro mostra que o tradutor leu a Vida de S. Pedro de I. da Varazze na *Legenda Aurea*. Outra interpolação diz-nos que a tradução foi feita para ser incluída num legendário que, contrariando a ordem per *circulum anni*, apresentava a Vida de S. Marçal (Junho ou Julho) depois da vida de S. Dinis (Outubro), como sucede em F, em que S. Marçal é adição Extravagante <sup>71</sup>. O elevado grau de *abbreviatio* praticado nesta tradução parece explicar-se face a um texto latino realmente prolixo, excessivo nos pormenores e repetitivo nos episódios. O tradutor desenha para S. Marçal um perfil de santidade decorrente da prática exemplar das virtudes evangélicas que o aproxima do público leigo.

Atribuível igualmente ao compilador de 1513 é a tradução dos dois capítulos de Juan de Robles sobre S. Ana. Na introdução à obra de Robles (4ª página) lê-se uma censura aos que “escriuiere las vidas de los sanctos e ao descuydo o negligcia de los que trasladaron de latin en romance el flos sanctor e las otras ystorias de los santos y dexarõ a santa Anna oluidada seyendo tan principal y tã gloriosa santa”, que encontra eco no cólofon de F: “...Flos Sanctorum... acreçentada de duas vidas louuauées.s. de **sancta Anna** e sam Erasmo: **que por grande negligência foram esquecidas**”. Sugere-se assim que o redactor do cólofon (o compilador de 1513) poderá ter sido o mesmo que leu a obra de Robles (o tradutor da vida de S. Ana).

Se aceitarmos a identificação entre o compilador de 1513 e o tradutor da Vida de S. Marçal devemos aceitar a sua ligação a Braga, visto que o tradutor de Marçal, numa lição privativa, se identifica com aqueles que reivindicam a primazia do apostolado de S. Marçal sobre o de S. Dinis, em França, identificando-se portanto com o costume litúrgico da Aquitânia, que teve recepção privilegiada em Braga, única diocese onde S. Marçal tinha lugar no santoral e era comemorado com ofício próprio e com solenidade equiparável à dos bispos bracarenses. Braga aparece, aliás, como a diocese que estaria em condições de fornecer parte dos textos compilados. O *Flos Sanctorum* de Paulo de Portalegre existia, como diz Francisco de Santa Maria, nas várias casas da Congregação, pelo que haveria certamente uma cópia em Vilar de Frades. É num Breviário bracarense

---

<sup>71</sup> V. a discussão mais pormenorizada desta questão em SOBRAL, *Adições*, pp. 271-273.



que se conhece a versão latina da legenda de S. Iria mais próxima da dos Extravagantes e a Vida de S. Gonçalo compôs-se certamente naquela diocese, a única que o celebrava. O número de santos próprios da diocese (a mais representada) escolhidos para os Extravagantes é também significativo. Por outro lado, a utilização de uma fonte como Juan de Robles, impressa por Cromberger, aponta para a facilidade e permanência das relações de D. Leonor e D. Manuel com os impressores sevilhanos, nomeadamente com Cromberger, que trabalhou para o rei português<sup>72</sup> e que forneceu material tipográfico a Hermão de Campos. Do mesmo modo, o antecedente de F foi um texto impresso em castelhano e produzido no quadro de relações culturais mantidas entre os impressores alemães operantes na Península Ibérica. O tradutor de F, em 1513, dispunha de um *Flos Sanctorum* já em português (o de Paulo), que dispensaria, portanto, o trabalho da tradução. Apesar disso, escolheu-se para a edição um modelo em castelhano, que, ao editor, oferecia a vantagem de permitir uma planificação da edição com poucas alterações, uma selecção de textos já pronta e coincidente com a dimensão prática que se queria dar à obra. O *Flos Sanctorum* de Paulo tinha 4 volumes, o que implicaria, evidentemente, um número muito maior de textos, exigindo um trabalho de adaptação mais complexo do que a simples substituição de um bloco final de Extravagantes por outro. Ao impressor, o modelo escolhido oferecia ainda modelos de gravuras que podiam ser copiadas. Foi portanto no ambiente cultural da corte que se planeou a edição de F, sob o patrocínio do rei e com a provável colaboração do impressor Hermão de Campos, que trabalhava na oficina de Valentim Fernandes, que deve ter mantido, como registei, relações com Fradique de Basileia. Porém, querendo o rei que a edição contivesse alguns dos principais santos portugueses, o que seria tanto mais importante quanto é certo que parte da tiragem se destinava à Expansão portuguesa<sup>73</sup>, tornava-se necessária a colaboração de um tradutor que também fosse conhecedor das fontes hagiográficas disponíveis em Portugal e capaz de seleccionar textos nessas fontes. Nem o rei

<sup>72</sup> GRIFFIN, *Los Cromberger*, pp. 72-78.

<sup>73</sup> V. MARTINS, "O «Livro e legenda»". Note-se que a exportação não explica a não sobrevivência de outros exemplares da edição. Há vários casos de edições da primitiva imprensa peninsular de que não resta nenhum exemplar e cujo desaparecimento não se explica com a Expansão. A causa do desaparecimento terá mais a ver com a explicação sugerida por Griffen para os casos espanhóis: seriam obras de grande aceitação entre o público, que sofreram uma larga difusão e um elevado grau de manuseamento.

nem o impressor estariam qualificados para essa função, que seria melhor entregue a um religioso.

Dada a provável relação do compilador com Braga, é altura de lembrar a informação, já comentada, de Fr. Luís de Sousa, segundo o qual os arcebispos de Braga fizeram imprimir em 1513 um *Flos Sanctorum* para o qual foi composta uma Vida de S. Gonçalo. Julgo que não é de admitir que, no mesmo ano, em duas cidade diferentes e sob o patrocínio de duas entidades diferentes mas que igualmente se situam ao mais alto nível das responsabilidades nacionais, se tivesse mandado imprimir a mesma obra. O mercado dos impressores que trabalhavam em Portugal na época não era tão grande que aconselhasse estas duas impressões. E sabendo-se que os impressores, mesmo quando patrocinados, não arriscavam trabalhos que não tivessem aceitação no mercado, sou levada a colocar uma hipótese: não se trataria afinal do mesmo *Flos Sanctorum*? Recordemos que a Vida de S. Gonçalo que estava no *Flos Sanctorum* que conheceu Fr. Luís de Sousa coincidia, em termos de conteúdo, com a que se lê em F. Lembremos ainda que Fr. Luís de Sousa foi contemporâneo (e biógrafo) do arcebispo Fr. Bartolomeu dos Mártires, ambos dominicanos. O arcebispo, que esteve no Concílio de Trento, foi o responsável pela impressão, em 1567, de um novo *Flos Sanctorum*, revisto e emendado, tarefa que encarregou a Fr. Diogo do Rosário, o qual declara no prólogo o que motivou tal decisão:

Nota pio leitor que nas historias das vidas de santos que andam impressas em vulgar, ha y muitas falhas : e hũa he, que trazem escriptas algumas cousas muy incertas e apocriphas. Polo que pareceo bem ao senhor Arcebispo que ja que se auia de imprimir este liuro, fosse reuisto e emendado.<sup>74</sup>

As palavras de Fr. Diogo do Rosário permitem concluir que a decisão do arcebispo de refazer o *Flos Sanctorum* resultou da avaliação feita de outro *Flos Sanctorum*, que era impresso e que era em português. Encontra-se no *Stimulus Pastorum* de Fr. Bartolomeu dos Mártires um passo cuja semelhança textual com a Vida de S. Gonçalo é tão evidente que obriga a supor uma relação de parentesco entre eles:

---

<sup>74</sup> ROSÁRIO, *Historia*, 3ª página do “proemio” (não numerada).

<i>Vida de S. Gonçalo</i>	<i>Stimulus Pastorum</i>
E as outras cousas aos proves dava, sabendo que he certo seer pecado de sacrilegio as cousas dos proves aos proves não dar e que as fazendas das ygrejas som patrimonio dos proves. E sacrilejos cruees cometẽ aquelles que pera si mais recebẽ do [que] comer e beber e vestido sêdo despêceiros do Senhor (47-51).	Res pauperum non pauperibus dare, par sacrilegii crimen esse dignoscitur; nam patrimonia sunt pauperum facultates ecclesiarum, et sacrilega eis crudelitate surripitur quidquid ministri et dispensatores (non utique vel possessores) ultra victum accipiunt et vestitum. (MÁRTIRES, <i>Estímulo</i> , p. 83)

Deixando em aberto a possibilidade de recurso a uma fonte comum, que, todavia, não consegui identificar nem foi identificada pelo editor crítico do *Stimulus*, sugiro, em alternativa, a possibilidade de a fonte do arcebispo ter sido a própria Vida de S. Gonçalo. Permito-me agora perguntar se, tendo Fr. Bartolomeu conhecido um *Flos Sanctorum* impresso em português anterior a 1567 e existindo no *Flos Sanctorum* de 1513 um passo textualmente idêntico ao seu, não terá sido neste legendário que o arcebispo leu o passo da Vida de S. Gonçalo que reproduz no *Stimulus*. Dada a proximidade entre Fr. Luís de Sousa e Fr. Bartolomeu dos Mártires <sup>75</sup>, não terão conhecido o mesmo *Flos Sanctorum*, visto que o primeiro conheceu um, impresso em 1513, cuja Vida de S. Gonçalo tinha conteúdo coincidente com o de F, e o segundo reproduz um passo da mesma Vida que só se encontra em F? Se existiu outro *Flos Sanctorum*, impresso em 1513 pelo arcebispo de Braga, é de crer que, pelo menos na Vida de S. Gonçalo, seria muito semelhante a F, o que constitui argumento contra a sua existência, tendo em conta a coincidência de data.

<sup>75</sup> Quando apresenta, pronta, em 1619, *A Vida do Arcebispo*, é no Convento de S. Domingos de Viana do Castelo que Fr. Luís de Sousa o faz ("Deste Convento de S. Domingos de Viana...", SOUSA, *A Vida*, p. 6). Foi a este Convento que o arcebispo deixou (em 1575) a sua livraria e bens. É muito provável que o cronista dominicano, que coligiu e ordenou vários apontamentos reunidos por Fr. Luís de Cácegas sobre o arcebispo, tenha tido acesso directo ao espólio do seu biografado. R. A. Rolo acredita que assim foi: "... Fr. Luís de Sousa, que neste ponto [descrição das obras escritas pelo arcebispo] é extremamente concreto, apontando a abertura e o fecho de quase todos estes escritos. Diríamos que escreveu esta relação no Convento de Viana do Castelo, em presença do último espólio literário encontrado ainda na cela do Arcebispo no dia do seu passamento" (ROLO, *Formação*, p. 305).

Se se trata do mesmo *Flos Sanctorum*, podemos supor que teria D. Manuel encarregado o arcebispo de Braga de designar pessoa responsável e competente para a tarefa de traduzir o *Flos Sanctorum* e de compilar as adições portuguesas. Juntavam-se, assim, aos objectivos político-culturais expansionistas do rei, os objectivos pastorais do arcebispo, preocupado com a ocupação dos tempos de lazer dos fiéis, que encontravam no *Flos Sanctorum* leitura edificante para substituir outras menos proveitosas, como explicitamente se declara no cólofon, reproduzido em quadro, adiante. Entre 1511 e 1513, era arcebispo de Braga D. Diogo de Sousa (1505-1532), cuja acção reformadora em Braga é sobejamente conhecida. No campo religioso-cultural, D. Diogo de Sousa mandou imprimir em Salamanca o *Breviário Bracarense* (1511, reimpresso em 1528), o *Missal* (1512) e uma *Arte de Rezar as Horas Canónicas* (1521), cuja composição encarregou a um colaborador<sup>76</sup>. Mas já no Porto, onde ocupara a cadeira episcopal entre 1496 e 1505, este arcebispo dera provas de atribuir o devido valor à nova arte tipográfica, mandando imprimir as Constituições da diocese, em 4 de Janeiro de 1497, ao impressor português Rodrigo Álvares<sup>77</sup>. Ainda no mesmo ano, a 25 de Outubro, o impressor portuense traduziu do castelhano e imprimiu a obra atribuída a Guilherme Parisiense *Postilla super epistolas et evangelia*, que, na tradução castelhana de Gonçalo Garcia de Santa Maria, tomou o título *Evangelios y Epistolas*, e foi impressa em 1485, em Saragoça, por Paulo Hurus<sup>78</sup>. Rodrigo Álvares usou como modelo a tradução de G. G. de Santa Maria, na edição de 1493 de Salamanca, para imprimir os seus *Evangelhos e Epistolas com suas exposições em romance*<sup>79</sup>. O confronto entre o cólofon desta impressão de Rodrigo Álvares e o cólofon de F, mostra que o tradutor do *Flos Sanctorum* conheceu a tradução de G. G. de Santa Maria da obra do Parisiense e que a conheceu na tradução e impressão de Rodrigo Álvares:

<sup>76</sup> P. Xisto Figueira (cf. COSTA, “Sousa, D. Diogo de”).

<sup>77</sup> *Constituições que fez ho Senhor Dom Diogo de Sousa Bispo do Porto*, Porto, Rodrigo Álvares, 1497 (HAEBLER, *Bibliografia*, nº 169(5); *Os Incunábulo das Bibliotecas Portuguesas*, nº 1503).

<sup>78</sup> V. *Bibliografia Geral Portuguesa*, I, p. 230 e segs.

<sup>79</sup> *Os Incunábulo das Bibliotecas Portuguesas*, nº 818.

<i>Evangellos e Epistolas</i> , Salamanca, 1493 <sup>80</sup>	<i>Evangellos e Epistolas</i> , Porto, Rodrigo Álvares, 1497 <sup>81</sup>	F
...la qual obra se fizo a fim que los que la legua latina <b>ignoran</b> , no sean priuados de tan excellent e mara- uillosa doutrina: qual fue la de christo nuestro redeptor escripta en los euangelios. y por que cada uno <b>retraydo en su casa</b> , des- penda el tiempo ante en leer tan altos misterios  que en otros libros de poco fruto...	A qual obra se fez a fym que os que a lingoa latina <b>nõ emtede</b> nõ sejã priua- dos de tam exçellente 7 marauilhosa doutrina, a qual foy a de Christo nosso redemptor escripta nos euangelhos. E por cada huum <b>estando em sua casa</b> despenda ho tempo antes em leer tam altos misterios:  que em outros liuros de pouco fruyto.	Ha qual obra foy feita e tresladada a fym que os que a lengua latina <b>nom entendem</b> , nom sejam priu- ados de tam exçellentes e marauilhosas vidas e exempros.  Et por que cada huu <b>estando em sua casa</b> des- penda o tepo em leer tam exçellentes e sanctas vidas e exempros que outras ystoreas vaãs ou liuros de pouco fructo.

A dependência de F é evidente, abstraindo da adaptação que faz ao género da obra, que já não tratava dos altos mistérios da doutrina dos evangelhos mas sim dos excelentes exemplos das vidas dos santos. A maior proximidade da tradução de Rodrigo Álvares é visível nos lugares assinalados a negrito. D. Diogo de Sousa, o arcebispo que em 1513 mandou imprimir um *Flos Sanctorum* em Braga (se dermos crédito a Fr. Luís de Sousa), conhecia bem o impressor Rodrigo Álvares do Porto e apresenta-se como o veículo mais provável do conhecimento pelo tradutor de F da obra do impressor portuense. Todos estes elementos, acrescidos da relação de amizade que ligava D. Diogo de Sousa a D. Manuel <sup>82</sup>, apontam para a sua provável colaboração na edição do *Flos Sanctorum* de 1513.

Mas, no exemplar único de que hoje dispomos, apenas se apresenta explicitamente o patrocínio do rei, tanto no rosto como no cólofon, e em nenhum lugar se menciona a participação do arcebispo de Braga. Assim

<sup>80</sup> Exemplar de Upsala, reproduzido por Haebler, *apud Bibliografia Geral Portuguesa*, p. 235.

<sup>81</sup> Cólofon dos *Evangelhos e Epistolas* (edição facsimilada).

<sup>82</sup> Em 1505 é pelo rei enviado a Roma em missão diplomática e é a ele que deve a sua elevação à dignidade episcopal de Braga (COSTA, “Sousa, Diogo de”).

sendo, como teria F. Luís de Sousa conhecido, no séc. XVII, essa participação? Mais ainda, Fr. Luís de Sousa sabia que “os autores” do *Flos Sanctorum* eram seculares e não dominicanos <sup>83</sup>. Deduziu-o do facto da intervenção do arcebispo ou teve outras informações, que o diziam? Falta a F o fl. A2, em que estaria contido o resto do prólogo começado no fl. A<sup>v</sup>. Da mesma forma que, na primeira coluna do prólogo, o tradutor português regista, numa interpolação, a realização da tradução para português (“E agora essa mesma foy trasladada de castilhana em lengoagem portuguees...”) nada nos garante que, no final do prólogo, não tivesse feito outra interpolação para mencionar as condições em que a tradução portuguesa foi feita, podendo aí ter feito referência à participação do arcebispo de Braga. Um indício material permite apoiar ainda outra hipótese. O fl. A10, último fólio do material introdutório, tem medidas de composição diferentes das que se observam no resto do quínio inicial. A partir do fl. A10 muda o número médio de linhas, a largura média da coluna, a altura média da mancha e a altura média da mancha + linha de título + linha de direcção. Este fólio constitui par conjugado com o fólio A, que contém o rosto e, no verso, o prólogo. Este par conjugado deverá ter sido composto por um compositor diferente do que compôs os restantes pares da série de assinaturas preliminares, o que apoia a hipótese que agora apresento: o *Flos Sanctorum* de 1513 pode ter sido impresso com dois rostos diferentes. Aquele que conhecemos no exemplar único, onde se menciona apenas o privilégio real, destinado à “exportação” do legendário, e outro onde se mencionaria a participação do arcebispo de Braga, destinado ao uso na diocese curada pelo arcebispo. Sendo as medidas do fl. A10 iguais às do resto da edição, não é de supor que a re-composição do par conjugado tenha sido feita muito depois da impressão da obra. Pode imaginar-se a seguinte sequência: um compositor fez a composição do quínio inicial, com o material introdutório, compondo um rosto que mencionava o arcebispo de Braga; outro compositor compôs todo o *Flos Sanctorum*, com medidas diferentes. No final, este último compositor foi encarregado de refazer o par conjugado que continha o rosto e fê-lo segundo as medidas que tinha utilizado até aí, produzindo as diferenças

---

<sup>83</sup> Fr. Luís de Sousa, ao referir-se à Vida de S. Gonçalo que está “em hum Flos Sanctorum, que os Arcebispos antigos de Braga mandarão imprimir” afirma que “os autores d’aquella escritura, (...) erão, seculares, e por isso ignorantes da particularidade de [sua] Religião” (SOUSA, *História*, II, p. 182), ou seja da religião do santo dominicano. Note-se que “seculares” deve referir-se a membros do clero secular (clérigos) e não a leigos.



assinaladas. Resta-me lembrar que não é inédito o facto de uma mesma impressão apresentar dois rostos diferentes <sup>84</sup>.

Admitindo a hipótese exposta da participação de D. Diogo de Sousa, admite-se que este teria escolhido algum dos seus cónegos para cumprir a missão de traduzir o *Flos Sanctorum* e fazer as adaptações necessárias à adição de algumas vidas de santos, ausentes da versão castelhana e julgadas importantes. D. Diogo de Sousa com facilidade poderia ter indicado ao seu colaborador o *Flos Sanctorum* de Paulo, pois manteve com os cónegos do Convento de Vilar óptimas relações, favorecendo-os e custeando a construção da capela-mór da igreja do Convento <sup>85</sup>. Alguns anos antes, D. Diogo de Sousa presidira no Porto à trasladação solene das relíquias de S. Pantaleão de Miragaia para a Sé. Não deixaria, por isso, de recomendar ao seu cónego que não se esquecesse de incluir S. Pantaleão nas adições finais e poderia mesmo estar em boas condições de lhe facultar o texto usado como fonte. Este não foi actualizado com o relato da trasladação para a Sé porque o trabalho ficou a cargo de um tradutor que, noutros textos, deu sobejas provas de se ter limitado a copiar fontes de forma relativamente passiva. Na Vida de S. Frutuoso, colhida provavelmente em Paulo de Portalegre, o compilador também não actualizou a localização das relíquias, nada dizendo sobre o roubo de Diogo Gelmires e conservando passivamente o falso presente do Indicativo relativo à presença do corpo em Braga. Parece ter-se apenas preocupado em fazer adaptações actualizantes nas adições que ele próprio traduziu, como a Vida de S. Ana, onde, mesmo assim, as fez imperfeitamente, deixando escapar alguns elementos relativos à estrutura externa da obra de Robles <sup>86</sup>. Vê-se, nesta tradução, que quem a fez estava pouco familiarizado com a linguagem mística e com as doutrinas concretas assumidas por franciscanos e dominicanos

<sup>84</sup> É o caso, por exemplo, da obra de Fr. Estêvão Sampayo, impressa em Paris em 1586, de que existem dois exemplares na BN Lisboa, que apresentam, cada um deles, títulos diferentes, que resultam da substituição da folha de rosto num dos exemplares: *Triumphus Christianus Romanos Cunctos obscurans* (Res. 6201 P) e *Thesaurus Arcanus Lusitanus Gemmis Refulgens* (Res. 4715 P). Ambas as folhas de rosto são assinadas por Tomás Perier, impressor parisiense e datadas de 1586, apesar de apresentarem diferentes marcas de impressor. No verso, a formulação do índice difere e o segundo dos exemplares apresenta a mais uma licença. No resto, os exemplares são iguais, com os mesmos tipos, mesmas assinaturas e todos os outros elementos tipográficos, não havendo, aparentemente, razão para crer que não se trate de uma mesma edição, com uma diferente folha de rosto.

<sup>85</sup> SANTA MARIA, *O Céu Aberto*, p. 376.

<sup>86</sup> V. SOBRAL, *Adições*, p. 542.

relativamente à Imaculada Conceição <sup>87</sup>, o que depõe a favor do perfil secular do tradutor. Também noutro texto que deve ter sido traduzido por ele, a Vida de S. Marçal, se nota a orientação pastoral e evangélica da refundição, em detrimento da faceta mais monástica da vida do santo, o que aponta igualmente para o perfil secular do tradutor.

Quando compilou fontes, limitou-se, pelo menos nalguns casos, a copiar passivamente, num trabalho pouco cuidado, em que sobreviveram as remissões sem referente (para a paixão dos mártires de Marrocos na Vida de S. António e para uma Primeira Parte na trasladação de S. Vicente), vocativos e figuras (o P. Baptista) desconhecidos e o discurso na primeira pessoa (na Vida de S. António). Quando traduziu usou critérios diferentes para a tradução (literal) de uma língua próxima (o castelhano na Vida de S. Ana e nos santos não acrescentados) e para o latim (na Vida de S. Marçal), que refundiu.

Globalmente, nos textos traduzidos do latim encontramos critérios de tradução diferentes nas Vidas de Eulália e Pantaleão, relativamente aos restantes textos. Enquanto nestes dois existe um elevado grau de literalidade e praticamente nenhuma intenção de reduzir a dimensão do texto, nos outros predomina a refundição e a *abbreviatio* foi sempre critério importante. Mesmo em textos que foram certamente traduzidos por diferentes tradutores (por exemplo a Vida de Isabel de Hungria e a de António) encontram-se critérios de tradução comuns, o que indica estarmos perante uma tradição de prática de tradução de textos, relativamente à qual as traduções de Eulália e Pantaleão constituem já uma etapa diferente. Assim, e tentando uma sistematização dos critérios, podemos dizer que os tradutores procuram cumprir fundamentalmente quatro objectivos:

- 1º Reduzir a dimensão do texto, de forma a captar a atenção do público. Esta redução determina a eliminação de pormenores, episódios e personagens secundários ou marginais à história e factos de valor semelhante a outros conservados <sup>88</sup>. Determina também a prática da síntese e concentração diegética.
- 2º Tornar o texto mais claro e compreensível. Procura-se a actualização do sentido e da informação do texto e a sua explicação, através de inovações clarificadoras. Procura-se ainda uma certa vulgarização do discurso, simplificando ou eliminando o discurso teológico e exegetico.

<sup>87</sup> V. SOBRAL, *Adições*, pp. 544-545.

<sup>88</sup> O exemplo mais flagrante é a conservação de apenas alguns milagres de uma série e a eliminação de todos os restantes.

- 3º Tornar o texto agradável, reforçando a coerência da narrativa e acentuando a sua dramaticidade, acrescentando efeitos estilísticos e promovendo a intensificação no discurso, recorrendo à amplificação e às duplicações.
- 4º Assegurar a exemplaridade do texto, promovendo explicitamente valores doutrinários ou morais e refazendo (ou retocando) o retrato das personagens em ordem a certos valores ou orientações espirituais concretas (que podem diferir da do texto latino).

Estes critérios denotam uma clara orientação da tradução de narrativas hagiográficas no séc. XV e início do XVI para um público leigo. A menor importância dada à verdade histórica (patente sobretudo nas refundições atribuíveis a Paulo de Portalegre) e a clara sobreposição de um critério nacionalista mostram que, no final do séc. XV, se procura sobretudo o valor exemplar da narrativa hagiográfica, que se encontra também, na viragem do século em que se explorarão conscientemente os elementos da identidade portuguesa, no centro da busca de valores autênticos nacionais. Isso não significa que se tenha posto de parte o *epos* hagiográfico tipicamente medieval, como mostra a refundição da Vida de S. Clara, onde se privilegiou um retrato de santa tradicional, em detrimento da sua novidade franciscana, e a refundição da Vida de S. Gangolfo (aliás, Goldofre), onde se aproxima o perfil do mártir da epicidade dos heróis das perseguições, fundadores do Cristianismo. Em 19 textos acrescentados, 9 são sobre mártires, o que mostra bem a importância que o martírio como modelo de santidade continuava a ter na espiritualidade da época. Não há, portanto, fractura entre o universo espiritual e hagiográfico medieval e aquele a que a compilação de 1513 se dirige. Pelo contrário, julgo que a escolha feita pelo compilador atesta um momento de síntese em que se reúne a herança espiritual medieval para direccioná-la no futuro, potenciando os seus principais vectores para o confronto com novas realidades e respondendo a novas preocupações, que estão no centro da vida deste período. A análise da história do culto dos 19 santos revela que todos eles se achavam particularmente activos no final do século XV e na década seguinte. É significativo o facto de se registar um grupo de textos sobre santos invocados na protecção da peste: S. Roque, S. Ana, e talvez S. Clara. S. Ana representa ainda uma nova devoção, que caiu em moda especialmente neste período e que esteve no centro de grandes discussões teológicas <sup>89</sup>.

<sup>89</sup> Sobre a discussão do dogma da Imaculada Conceição de Maria e o culto a S. Ana v. SOBRAL, *Adições*, pp. 491-499.

Outro grupo de santos está no centro das devoções ligadas à vida marítima: S. Vicente, S. Erasmo e S. Pedro Gonçalves, padroeiros dos mareantes; S. Geraldo, S. Clara, Santos Veríssimo, Máxima e Júlia, também invocados em situações de tempestade marítima; e S. Pantaleão que, embora não tivesse directamente a ver com os navegantes a não ser na etimologia do seu nome explicitada pelo anjo no final da *passio*, acaba por ser, no relato da trasladação, também de algum modo associado à vida marítima e ao socorro nas tempestades, além da história do seu culto em Miragaia estar relacionada com a actividade naval de uma comunidade ribeirinha.

Outra orientação na escolha dos santos a acrescentar terá sido privilegiar um modelo de santidade moderno, o dos santos mendicantes do séc. XIII, tão caro aos reis e rainhas do final da Idade Média: Isabel de Hungria, Clara, António, Gonçalo e Pedro Gonçalves. Além destes critérios de funcionalidade moderna, de actualidade cultural e devocional, não há dúvida que o compilador de 1513 teve também em conta a tradição, procurando deixar representado na sua escolha o todo nacional, no conjunto dos santos padroeiros das suas mais importantes dioceses: Lisboa é representada pelos mártires Veríssimo, Máxima e Júlia, Vicente e Iria, além de S. António; Braga tem representados os seus santos tutelares, o mártir Vítor e os arcebispos Frutuoso e Geraldo, além do bispo S. Marçal, venerado na diocese desde o séc. XII, e de S. Gonçalo, cujo culto, até ao séc. XVI, era um culto regional da diocese; Évora é representada pelos seus mártires Vicente, Sabina e Cristeta e o Porto pelo padroeiro S. Pantaleão. O número considerável de mártires acrescentados pelo compilador reflecte claramente uma certa preocupação com as origens e a história das dioceses e a variedade das igrejas representadas reflecte uma certa concepção unitária do país. Um santo foge à clareza deste critério: S. Goldofre como representante de Coimbra. De facto, causa estranheza a ausência de outros santos importantes daquela diocese: falta S. Teotónio e faltam os Mártires de Marrocos, dois cultos vivos no séc. XV e início do XVI. A ausência dos mártires franciscanos é tanto mais estranha quanto sabemos que o compilador de 1513 dispôs de uma fonte (o *Flos Sanctorum* de Paulo de Portalegre) que continha estes mártires.

Sem encontrar explicação satisfatória para a pouca importância que os cultos coimbrãos parecem ter tido no critério de selecção de fontes, julgo que dela se pode deduzir, pelo menos, a ausência de qualquer relação do compilador com esta diocese.

Eulália de Barcelona é outro caso de não fácil explicação. A anulação da sua homónima de Mérida é difícil de compreender, por se tratar da

mais venerada das duas. Tendo em conta que a liturgia eborense parece ter dado um certo destaque à mártir de Barcelona, poder-se-ia postular alguma relação do compilador com aquela diocese. No entanto, os livros litúrgicos de Évora não esquecem Eulália de Mérida, não se vislumbrando por que razão um compilador relacionado com Évora a omitiria. Estes dois casos, Goldofre e Eulália, mostram bem como às tentativas de explicação que hoje podem ser tentadas falta certamente a consideração de factores irrecuperáveis.

### **Bibliografia citada abreviadamente:**

BARRETO, João Franco, *Bibliotheca Lusitana de Autores Portugueses*, cópia da BNL do exemplar manuscrito da Casa Cadaval.

*Bibliografia Geral Portuguesa*. I: século XV, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa-Imprensa Nacional, 1941.

CARDOSO, Jorge, *Agiologio Lusitano dos Sanctos e varoens illustres*, Lisboa, Officina de Henrique Valente d'Oliveira, 1657 (I, II); Officina Craesbeckiana, 1662 (III); Officina Sylviana, 1744 (IV, publicado por António Caetano de Sousa).

*Catálogo dos Códices da Livraria de mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*, coord. Aires do Nascimento e José Francisco Meirinhos, Porto, Biblioteca Pública Municipal do Porto, 1977.

CEPEDA, Maria Isabel Vilares, "Os livros da rainha D.Leonor", *Revista da Biblioteca Nacional*, série 2, vol.2 (Jul-Dez 1987), pp. 51-81.

COQ, D., "Les «politiques editoriales» des premiers imprimeurs parisiens et lyonnais (1470-1485)", *Legenda Aurea: sept siècles de diffusion*. Actes du colloque international sur la Legenda Aurea: texte latin et branches vernaculaires à l'Université du Québec à Montréal (11-12 mai 1983), sous la direction de Brenda Dunn-Lardeau, Montréal-Paris, Édition Bellarmin-Librairie J.Vrin, 1986, pp. 171-182.

*Corpus Antiphonarium Officii*, IV, editum a Renato-Joanne Hesbert, Roma, Casa Editrice Herder, 1970.

COSTA, Avelino de Jesus da, *Calendários Portugueses Medievais*, tese de licenciatura apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1950.

COSTA, Avelino de Jesus da, "Importante breviário bracarense de meados do século XV", *Didaskalia*, 25 (1995), pp. 47-56.

- COSTA, Avelino de Jesus da, "Santa Iria e Santarém: revisão de um problema hagiográfico e toponímico", *Revista Portuguesa de História*, t. XIV, vol.3 (1974), pp. 1-63, 521-530.
- COSTA, Avelino de Jesus da, "Sousa, Diogo de (1461?-1532)", *Dicionário de História de Portugal*, I, dir. por Joel Serrão, s.l., Iniciativas Editoriais, 1963.
- CRAVIOTTO, Francisco Garcia, *Catalogo general de Incunables en Bibliotecas Españolas*, Madrid, Ministerio de Cultura-Dirección General del Libro y Bibliotecas, 1988.
- CUNHA, Arlindo de Magalhães Ribeiro da, *S. Gonçalo de Amarante. Um vulto e um culto*, Vila Nova de Gaia, edição da Câmara Municipal, 1996.
- CUNHA, D. Rodrigo da, *Historia Eclesiástica dos Arcebispos de Braga*, edição facsimilada da edição de 1635, com nota de apresentação de José Marques, Braga, s.e., 1989.
- DAVID, Pierre, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XII e siècle*, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 1947.
- DESLANDES, *Documentos para a história da tipografia portuguesa nos séculos XVI e XVII*, 2ª edição, facsimilada de de 1888, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1973.
- DIAS, João José Alves, "Os primeiros impressores alemães em Portugal", *No Quinto Centenário da Vita Christi*, Lisboa, Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, pp. 15- 27.
- ESPERANÇA, Fr. Manuel da, *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*, Lisboa, na officina Craesbeeckiana, 1656.
- FERREIRA, José Augusto, *Estudos histórico-litúrgicos. Os ritos particulares das Igrejas de Braga e Toledo*, Coimbra, Coimbra Editora, 1924.
- FLEITH, Barbara, *Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinische Legenda Aurea*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1991.
- FOLZ, Robert, *Les saintes reines du Moyen Âge en Occident (VIe-XIIIe siècles)*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1992.
- FREIRE, Geraldês, "Aspectos literários da Vita Sancti Geraldii", *Actas do Congresso Internacional do IX Centenário da Sé de Braga*, I, Braga, Universidade Católica Portuguesa-Faculdade de Teologia de Braga, 1990, 575-579.



- GONZÁLEZ GARCÍA, Miguel Ángel, "Braga e Astorga: de la dependencia a la vinculación en la devoción a San Fructuoso y otros santos bracarenses", *Actas do Congresso Internacional do IX Centenário da Sé de Braga*, I, Braga, Universidade Católica Portuguesa-Faculdade de Teologia de Braga, 1990, pp. 597-609.
- GRIFFIN, Clive, *Los Cromberger: la historia de una imprenta del siglo XVI en Sevilla y Méjico*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1991.
- HAEBLER, Konrad, *Bibliografía Ibérica del siglo XV: enumeración de todos los libros impresos en España y Portugal hasta el año de 1500*, La Haya-Leipzig, Martinus Jijhoff-Karl W.Hiersemann, 1903.
- Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni, seconda edizione rivista dall'autore, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2000.
- Incunábulo (Os) das Bibliotecas Portuguesas*, I-II, coord. e org. Maria Valentina Sul Mendes, Lisboa, Secretaria de Estado da Cultura-Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 1995.
- Jacobi a Voragine, *Legenda aurea, vulgo Historia Lombardica dicta*, ad optimum librorum fidem recensuit Dr. Théodor Frutuoso Graesse, Dresde-Leipzig, 1846.
- "Legenda B. Petri Confessoris, Ordinis Praedicatorum", in FLOREZ, Enrique, *España Sagrada*, t. XXIII, Madrid, Antonio Marín, 1767, pp. 131-176, 245-289.
- MAGGIONI, Giovanni Paolo, *Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione della «Legenda Aurea»*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1995.
- MARQUES, A. H. Oliveira, "Alemães e impressores alemães no Portugal de finais do século XV", *No Quinto Centenário da Vita Christi*, Lisboa, Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 1995, pp. 11-14.
- MARQUILHAS, Rita, "Tipografia", *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, org. e coord. por Giulia Lancini e Giuseppe Tavani, Lisboa, Caminho, 1993.
- MARTINS, Mário, "Os fragmentos da «Legenda Aurea» em medievo-português", *Itinerarium*, ano VII, Jan-Mar, 1962, pp. 47-51.
- MARTINS, Mário, "A legenda dos Santos Mártires Veríssimo, Máxima e Júlia do cód.cv/1-23d., da Biblioteca de Évora", *Revista Portuguesa de História*, 6 (1955), pp. 45-93.

- MARTINS, Mário, "O «Livro e legenda dos Santos Mártires» e o *Flos Sanctorum* de 1513", *Estudos de Cultura Medieval*, I, Lisboa, Verbo, 1969, pp. 269-280.
- MARTINS, Mário, "O original em castelhano dos *Flos Sanctorum* de 1513", *Estudos de Cultura Medieval*, I, Lisboa, Verbo, 1969, pp. 255-267.
- MÁRTIRES, *Estímulo* = MÁRTIRES, Fr. Bartolomeu dos, *Obras Completas*, vol. VIII: *Estímulo de Pastores*, tradução por Manuel Barbosa Pinto e António Freire, introdução e notas por Raúl Almeida Rolo, Porto, Movimento Bartolomeano, 1981.
- MÁRTIRES, D. Timóteo dos, *Crónica de Santa Cruz*, I-III, Coimbra, Biblioteca Municipal, 1955, 1958, 1960.
- MATTOSO, José, "Le Portugal de 950 à 1550", *Hagiographies. Histoire internationale de la Littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, II, sous la direction de Guy Philippart, Turnhout, Brepols, 1994, pp. 83-102.
- NASCIMENTO, Aires Augusto, "Um traço singular em textos hagiográficos bracearenses medievais: a 1ª pessoa verbal", *Theologica*, II série, vol. XXXV, fasc. 2 (2000), pp. 589-598.
- NASCIMENTO, Aires Augusto, GOMES, Saul António, *S. Vicente de Lisboa e seus Milagres Medievais*, Lisboa, Edições Didaskalia, 1988.
- NORTON, F. J., *A descriptive catalogue of printing in Spain and Portugal (1501-1520)*, Cambridge, University Press, 1978.
- OLIVEIRA, Miguel de, *Lenda e História-Estudos Hagiográficos*, Lisboa, União Gráfica, 1964.
- PEREIRA, Augusto Nunes, "O Mosteiro de S. Pedro de Folques", *Santa Cruz de Coimbra do século XI ao século XX: estudos*, Coimbra, s.e., 1984, 159-174.
- PHILIPPART, Guy, *Les Légendiers Latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, Brepols, 1977.
- P.M.H. = Portugaliae Monumenta Historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintumdecimum. Volumen I: Scriptores*, Olisipone, Typis academicis, 1856.
- ROCHA, Pedro Romano, *L'Office divin au Moyen Âge dans l'Église de Braga*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian-Centro Cultural Português, 1980.
- ROLO, Raúl de Almeida, *Formação e Vida Intelectual de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires*, Porto, Movimento Bartolomeano, 1977.

- ROSA, Maria de Lourdes, "Dos mendicantes aos místicos" (no prelo).
- ROSA, Maria de Lourdes, "Hagiografia", *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. por Carlos Moreira Azevedo, Lisboa Círculo de Leitores, 2000.
- ROSÁRIO, Fr.Diogo do, *Historia das vidas e feitos heroicos e obras insignes dos sanctos*, Braga, Antonio de Maris, 1567.
- SANTA MARIA, P. Francisco, *O Céu Aberto na Terra. História das Sagradas Congregações dos Cônegos Seculares de S. Jorge em Alga de Venesa e de S. João Evangelista em Portugal*, Lisboa, na officina de Manuel Lopes Pereyra, 1697.
- SANTA MARIA, Fr. Nicolau de, *Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes do Patriarcha S. Agostinho*, Lisboa, na officina de Ioam da Costa, 1668.
- SHARRER, Harvey, "The life of St. Eustace in Ho Flos sanctorum em linguagem portugues (Lisbon, 1513)", *Saints and their authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in honour of John K. Walsh*, Madison, 1990, 182-196.
- SOBRAL, Cristina, *Adições portuguesas no Flos Sanctorum de 1513 (edição e estudo)*, tese de doutoramento em Literatura Portuguesa apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2001.
- SOBRAL, Cristina, "Um autor ignorado e a recepção da hagiografia no século XV", *O Género do Texto Medieval*, coord. por Cristina de Almeida Ribeiro e Margarida Madureira, Lisboa, Edições Cosmos, 1997, 271-281.
- SOBRAL, Cristina, "A vida de S. Gonçalo de Amarante: hipóteses de datação e autoria", *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Alcalá de Henares, 1997, 1449-1456.
- Sogenannte (Der) Libellus de dictis quatuor S. Elisabeth ancillarum confectus*, ed. por Albert Huyskens, Kempton und Munchen, Verlag der Jos. Kosel'schen Buchhandlung, 1911.
- SOUSA, Fr. Luís de, *Historia de São Domingos*, introdução por M.Lopes de Almeida, Porto, Lello e Irmão, 1977.
- SOUSA, Fr. Luís de, *A Vida de D. Fr. Bertolameu dos Mártires*, introdução por Aníbal Pinto de Castro, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984.
- VEGA, Carlos, *La «Vida de San Alejo». Versiones castellanas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991.

*Vida (La) de San Fructuoso*, estudio y edición crítica por Manuel Díaz y Díaz, Braga, s.e., 1974.

VIEGAS, Arthur, *Um código português da Legenda Aurea: fragmentos duma versão inédita do séc. XV*, Lisboa, Tip. e Pap. José Soares e Irmão, 1916.

VINDEL, *El arte tipográfico en España durante el siglo XV*, I-IX, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores-Dirección General de Relaciones Culturales, 1945.